



قال النبي عليه السلام اذا وقع الطاعون في البلدة او قرية فلا يقربون منهم
 ولا يخرجون عنهم وانه خرجوا وما قوا واحدا منهم لا يغسل ولا يكفن ولا يصلى
 عليه ولا يدفن في طلب المصلحة لان النزار من قضاء الله تعالى انكار
 الى امر الله وطلب الاستغانة من غير الله تعالى العباد ذبانه من الكفر والشرك
 نقل من تفسير الكبير وكذا في الكشف

ابن هلك على المنار

ما احسن الله تعالى الى عبده الفقير
حسن بن جعفر
عنه
عنه



1499

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Klasik	Fatih
Yeni Sayı	1492
Eski Kayıt No	1399

K. 1492



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي لا يتغير العلم بأمره ولا يعلم الغيوب وحشي من ورد
روضة التروع واستنبط العلم بأمره ولا يعلم الغيوب وحشي من ورد
واردوا بزلال سبحانهم غلال عطايش المجموع. أوامهم الله إلى الجنان والربيع
وقراهم بصروع الاطعمة والترع. والصلوة والسلام على ذي اللواء
المرفوع محمد البعوث من انصاع رفاع الينبوع. وعلى اله واصحابه العبا
بالخلص والخضوع. مال غروب وطلوع وما ل غروب وضروع.
يقول عبد اللطيف بن قريشة اوصلها الله إلى الجنة برشده ان ارباب
البطانة واصحاب الفطنة من خلص اصحابي ومختلبي في قالوا ان كنا
المنار للامام الجبريد الاحرار والهام التخرير لا جبريد في الفضل في
الاعصار ما رأيت مثله الا بصار مولانا حافظ الدين التنسفي الفائق
باتنول الوفي اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار واركنه في كنة تجري
من تحتها الانوار بامر المنقبة والمنار طير في الاقطار كالماطر سائر
مسيرة انصار الانظار صابر اهل الامصار انار كن كشف اسرارهم
في الاغوار قد آرى في القدة الرايين نار وكان له شروح رفاه
طوال ينال من طلوعها ملال كلال نسألك ان تشرح شرحا على طريقة
الحل مختصر مقاصد المتحرر حل حاويا على عوايد البديعة حاويا من
زوايد البديعة وعلى لطائف فوايد جيدة وشراف فوايد سيده
فعلت لهم ان وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى ووجت القطيعة
والجوى ولجت ولا يعني عدة العلل ووجبت وقابني غلدة الاجل مع انك
او اني بفقد مال وخول وانتشار جياتي من ناسب تحول والعلم حال حاله الى
الحول وبطل والجمل حال جاعه الى القبول وظل واين الصفا عيشا

من ايفاع الامل فاعادوا الحاج على ثانيا وعنان الا قراح ثانيا
فقطرت لوكرة الاعتذار والالتفات الى ضرب اخا من ضار
فلاح لي ان ليس فيهم فلاح سوى اسعاف حاجاتهم والالحاح
في تقصير كلامهم وشرعت مراهم متوكلا على رب الوهاب اذ ملهم
بالمصواب نعم المرجع والهاب الحمد لله ثمينة الذي هدانا الى ذلك
وقيل معنى خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
هذا ذكره صاحب الكشف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية
هي الدلالة على ما يصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل او لا فانها مستقيمة
في كلام المعنيين كما في قوله نعم انك لا تهدي من اجبت وقوله نعم وانا
ثمود فهديتهم فاجبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى الدلالة
الموصلة اكثر ولها اعترافا المتقدمون من مشايخ اهل السنة
بخلق الالهة المتولد الزمخشري في الكشف على ما قاله بوجه ثلثة
واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضه بعض الفضلاء بحججهم
ودفع دفعها لم ار في ايادى جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصرا
المختصم وهو الشريعة النبوية وثلثة الخفية وهذا النوع الى برأة
الاستعمال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة علم من اختصاص الخلق
وهو ملكة تصدر عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم
وصفة بالعظيم انبا عاقله نعم انك لعل خلق عظيم واسارة الى ان
المختص هو محمد دم وكذا لم يذكر اسم فالت عايشة رفاها كان خلق
البنين القرآن يعني تأديب باداب القرآن قيل مدار عظيم الخلق بذ
المعروف وكف الذي هو احتمال ورسول الله دم كان موصوفا بها
قد انزل في معروف ولا تبسطها كل البسط وتحملا الذي انما يكون

بصبر قوي وهو لم كان صبوراً لتحمل الأذى أكثر من أن يحصى لقوله
صل من قطعك واعف عن ظلمك وأحسن إلى من ابغض إليك وما
أمرهم غير هذا إلا بعد تخلفه بما وعلى الأئمة الذين قاموا بنصرة الدين القويم
أي المستقيم الذين مقول على الدين الحق وعلى الذين البطل قال أنه لا يكون
يبتغ غير الإسلام وينافق الذين مقول عليها بالاشترار الكلف والظلم والدين
الحق بالاشترار المعنوي بالاشترار لأن بعض الأديان أشد من بعض
ثبوتية وكيفية وما شانه ذلك لا يكون متواطفاً الذين وضع المبادئ
لذي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات احتراز بقوله الذي عن
الأوضاع الضائعة وبقوله سابق عن الأوضاع الالهية الغير السانقة كالنار
الأرض وبقوله لذوي العقول عن أفعال الحيوان المختصة بالحيات
وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السانقة لا بالاختيار كالتجديدات
وبقول المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسابق يعني الوضع الالهى
بذاته سابق لأنه ما وضع إلا لذلك والخير حصول الشيء لما شانه أن يكون
حاصله أي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى من
ذلك الحاصل المناسب من حيث أنه خارج من القوة إلى الفعل كما هو
حيث أنه مؤخر خير أعلم أن أصول الشرع ذكرنا علم تنبيهاً على أن ما بعده
فما يجب الاضغاط إليه كما في قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله كل مفهوم مركب
لا بد فيه من تصور طرفيه ولو بوجه ما فنقول الأصل ما يبنى عليه غيره حيث
يبنى عليه حيث يبنى عليه وهذا القيد لا بد منه أذرت أصله
مبنياً على غيره وهذه الأصول مبنية على علم التوحيد فانه بهذا الاعتبار فرع
والفرع ما يبنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والأظهار قال الله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً أي بين وأظهر قال الشرح يجوز
أن يراد بالمصدر هنا على أي الشارع وهو الله والرسول لم يكون

اللام فيه للمعنى كونه معروفاً عند الفقهاء ويكون الإضافية لتعظيم المضاف
أو المفعول فيكون اللام فيه للجنس وإضافته لتعظيم المضاف إليه في الإشارة
إلى أن المشروعة إنما بته هذه الأصول يجب تليقاً بالقبول وهذا التوجيه
إنما يستقيم إذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وهما
لذلك لأن الأصول ليست أصولاً لنفس البيان والأظهار أن الشرع هنا
ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شرع
محمد وفي النصيحة الجوهري ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وأما قيل
أصول الفقه ليكون أعم فائدة لأن الأصول أصول لعلم الفقه وأصول
لعلم الكلام أيضاً والشرع شامل لكل للفقه ولوقيل أصول الفقه
كافي وقيل لإضافة الاختصاص فتوهم اختصاص الأصول بالفقه كذا
قالوا **ولفعل** أن يمنع الافادة ولكن سلم فلا نسلم الافادة مطلقاً
بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فلا يقال
الشرع بمعنى المشروع فالمراد به الأحكام الفرعية فهو مراد في الفقه
لكن يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولعل يلزم الفساد من وجه آخر
لأن قوله والأصل الرابع لا يصلح أن يكون أصلاً باعتبار المذكور
ولأن يكون أصلاً باعتبار الفقه لأنه غير مذكور فلا بد من التنبه عليه
وأما قال أصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة أكتفب والسنة
والإجماع الأئمة قدم الكتب لأنه حجة من كل وجه وأعقب السنة لأنه
لأن حجتها ثابتة بالكتب وآخر الإجماع لتوقف حجته عليهما والأصل
الرابع القياس إنما أطلقه اختصاراً وقيدته فخر الإسلام بقوله
المستنبط من الأصول الثلاثة احترازاً عن القياس العقلي مثال الاستنباط
أي الاستخراج من النص لا من العقل ولا تقر بوجه حتى يظهر أن فإن حرم
الفرقان معلولة بعدله الذي وهي موجودة في اللوطة فحرم ومما

الاستنباط من السنة قوله لم **السنّة** ليست بنجته لأنّها من الطوائف
 عليكم فإذا عرفنا عيلة الطوائف قسمنا عليها سواكن البيوت ومثال
 الاستنباط من الإجماع **قلت** في الزنا أنه يوجب حرمة المصاهرة قيا
 على الوثق الحلال لأن العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا **قلت** العلة
 أن كان أصلا فلم يعل علم أن أصول التشريع أربعة وأن لم يكن أصلا فلم
 وأصل الرابع القياس **قلت** أفرد بالتذكر لأن الثلثة كانت أصول العلم
 الكلام والفقه والقياس أصل الفقه فقط أو لا شيء إلى الخطأ
 رتبة لأن القياس أصل بالنسبة إلى حكم فرع بالنسبة إلى الثلثة **قلت** أوله
 بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار إليه إلا عند العجز عن **قلت** الآية
 المأولة وأحكام المخصوص والإجماع المنقول البناء لا واليس بقطعي والقياس
 بعتة منصوصة قطعي **قلت** الأصل في الثلثة الأول القطع وعدمه بالعلم
 وأما القياس بالعكس **قلت** السنة لا يعمل بها إلا عند العجز عن الكتاب
 فينبغي أن يفرد ذكر **قلت** ذلك في أخبار الأئمة في الأحاد وأما الكلام في
 السنة **قلت** ونحن نتناول المتن المتشهور والأحاد وبالقسمين الأولين
 يجوز نسخ الكتاب أو لأن الثلثة مثبتة أصل الحكم وصفه والقياس مغير
 وصفه المخصوص إلى العموم كما في الأشياء **قلت** في هذا
 ينبغي أن يفرد الإجماع بالذكر لأنه لا يجوز إلا عن مستند شرعي وألا كان
 إثبات التشريع ابتداء وهو غير جائز فيكون الإجماع مثبتا لوصف الحكم
 وهو القطع لا أصلا **قلت** اشتراط المستند في الإجماع ممنوع فإنه جائز بدونه
 عند البعض بأن يخلق نص فيهم ضروريا ويوفهم لاختيار الصواب كالحكام
 على بيع النعاطي وأجرة الحمام وفيه نظر **قلت** أن يقال هذه علة صدر
 لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال **قلت** قد ثبت
 الحكم بشارع من قبلنا ويتعامل الناس وبالأخذ بالاحتياط وبالتحرّي

سماح

وبأثر الصحابة فكيف حصرت الأصول في الأربعة **قلت** هذه الأحكام
 غير خارجة عنها أما شرايع من قبلنا فتصارت شريعة لأن لا نبيين **قلت**
 قصرا ولم ينكروا والتعامل ملحق بالإجماع العملي والأخذ بالاحتياط عمل
 بأقوى الأدل كما في الأصول الثلثة والعمل بالتحرّي عمل بالسنة لأنها ورث
 في جوازها عند الحاجة والعمل بالأثر عمل بالسنة لقوله أم أصحاب كالتجوز باتهم
 أقدمتم إهنتهم وجه الحصر على الأربعة أن ما هو جرح في حقنا أن كان
 من الله تعالى فهو الكتاب وأن كان من غيره فإن كان من الرسول فهو السنة
 وأن كان من غيره فإن اتفقت الآراء فهو الإجماع وأما القياس
 والأولى أن يستدل فيه بالاستقراء أما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق
 ذكره وهو في اللغة اسم المكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب
 في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو
 في اللغة مصدر غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء
 على السنة العباد وهو في هذا المعنى شرح الكتاب ولهذا جعل تفسيره
 ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهّم البعض لأنه مخالف للعرف
 بعينه عن الفهم وأن كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزّل على الرسول
 صفة كاشفة للقرآن أي رسول الله في بدل عن الأصناف أو للعهد كونه
 عليه السلام معروفا فيما بينهم كما يقال جاء الأمير وأن لم يكن معروفا في حج
 وبه خرج سائر الكتب السماوية والآحاد واثبات أن كانت قدسية لأن الظاهر
 غير منزلة كما أنزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع
 فيه صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت أحكامه مثل الشيخ
 والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة تكالفا من الله على تقدير الاحتياط **قلت**
قلت أن اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف موقوف
 على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف واللام يخرج ما نسخت

وبقية الكلام تعريف للقرآن لأن المجموع تعريف للكتاب
 حتى يلزم ذكر المصحف في المصاحف

تلاوته فلا يطرأ التعريف **قلنا** تصور المصنف موقوف على تصور القرآن
بمفهوم شخصي أي خاص معروف عند كل أحد حتى عند الصبيان يحفظونه
ويتدارسونه والقرآن بمفهوم العام موقوف على تصور المصنف فلا يلزم
القول **فان قلت** فلا حاجة إلى تعريف القرآن لأنه مجموع أشخاص معروف عند
كل أحد مقسوم إلى سور وآيات فلا خلاف في التعريف إنما يكون للمصنف ^{المتكلم}
قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومة الكلاني لأن الأصوليين يبحثون عن القرآن
من حيث أنه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه أنها آية آية أو بعضها فاطلاق
القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد أن يؤخذ القرآن في عرفهم الخاص
بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من أجزائه وذلك إنما يكون بمفهوم كل
يتناولها وذلك إنما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينها من جهة واحدة
تكون منزلة على الرسول مكتوبة في المصاحف منقولة أيتها متواترة ولم يتغير
لكنه معجز لأنه ليس بمشترك بين الأجزاء إذا عجزا عما هو سورة فالقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم إلى سور وآيات ومفهوم
كلاني في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو متفق
فيه توافقهم على الكذب ويخرج قراءة أبي بن كعب فعدة من أيام أخر ^{بما}
متباينة لأنها ثابتة بطريق واحد **فان قلت** فرائد خرجت بقوله في المصاحف
لأن قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا
إليه **قلنا** الالف واللام في الجمع للجنس لا للعهد وإذا لم يكن للعهد فلا يخرج
قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم أنها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون
المنقول عنه زائدا لأن غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة
وكونه لا خارج غير لازم بلا شبهة احترازه عن القراءة الثابتة بطريق
الشبهة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيانها هذا على قول الجصاص ^ط
لأنه جعل المشهور واحد قسمي متواتر ولكن فيه شبهة لأن أصله واحد

وأيضا على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيداً أو تأكيداً على التعريف
التسمية في أوائل السور فإن الحذف في عليها وليست بقرآن على
ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة لأنه لم يكفر منكراً ولم يتعلق بأجزاء
الصلوة ولا من القراءة على الجنب والحائض **والجواب** إنما من
القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه أثرت للفصل بين السور ^{المتكلم}
بخط على حدة ليعلم أنها ليست من أوّل السورة ولأنه آخرها وأما ما
جاءه في المكان الشبهة في كونها قرآناً ولم تجزها بالصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها آية أو آيات فإما قراءة الحائض والجنب فإما جازت لقصد التيمم ^{بما}
قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشك في الصلاة وهو اسم للنظم
والمعنى جميعاً وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية
للادب لأن النظم حقيقة في جميع الالهي في السلك بحسن الترتيب وفيه
تشبيه الفاظ القرآن بنفس الجواهر وإنما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لأنه تعريف للخاص مطلقاً لا من حيث أنه من القرآن فرعاية الآية
فيه غير لازمة كذا في شرح منار الأنوار وجامع الأسرار **وقال** إن يقول
المصنف ^{النظم} قال أولاً وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم والمعنى ثم قسم
جملة ذلك الخ في العام معروف كل واحد منها باللفظ فيكون ذلك
تعريف لخاص القرآن لا محالة فالأولى أن يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لأن كلاهما في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم
بذات الله ولم يرد به أن النظم والمعنى جزآن من القرآن لأن المعنى
لا يكتب بل يراو أن النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى أيضاً
نظمه بل نظم وال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى
لأن له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وقدره لمن زعم أن
المعنى الجبروت قرآن وهو مذهب أبي حنيفة ولهذا جاز القراءة بالفارسية

في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم
للتنظيم والمعنى ان لم يجعل التنظيم ركنا لما في الصلوة واقام العبادة
الفارسية مقام التنظيم كما قال صاحبها في حالة العجز لانها حالة المناجات
مع الرب والاصح انه يرجع عن هذا القول كما **قال** روى نوح بن ابي مريم
هكذا انه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير
مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم لهذا التنظيم
المشتمل بالمعنى وانما يعرف احكام الشرع اى الاحكام الثابتة في الشرع
المتعلقة بالقرآن احترافا عن القصص والامثال والموعظة الواردة
في القرآن لان نظريتهم ليس فيها والمداد من الحكم ههنا المحكوم وهو ما ثبت
كالوجوب والحرمة وغيرهما بعرفه اقسامها اى اقسام التنظيم والمعنى
اور وكله انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اى اقسامها على اقل
المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في
وجه المحصر ان الاقسام اما اقسام التنظيم او المعنى فان كان الاول قائما
بكتب دلالة على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب
دلالة قائما ان يعتبر فيها الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان
اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول
في وجوه التنظيم قبل وجه الشئ طريقة يقال ما وجه هذا الامر اى طريقة لكنه
ليس بمقتضى سبب المقام اذ لا معنى لقوله طريق التنظيم صيغة ولغة ولغة
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى في اعتبارات التنظيم صيغة ولغة
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول
في وجوه التنظيم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرها

انقسام
باعتبار

قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهئية الا ان الصيغة اذا انقسمت
اليها كان المداد منها دلالة المادة فقط مخ معناه في وجوه التنظيم صيغة ولغة
لقوله سبحانه الذي اسرى بعبد له الاسراء هو الاذيات ليل الا
انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذيات به او هو من قبيل التعميم
بعد تخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للعموم
والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فانه التفريق بين الرجل ورجل
والعموم ثبت بالصيغة لا بالمادة خلافا لما ذكرتم في الكلام والصلوة والزكوة
وتجربا لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز
والجواز خارج عن هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمالات وان جعلت
موضوعه متباعدة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة
والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمأول لان اللفظ اما
ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول قائما على الافراد فهو القسم
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض
على الباقي فهو المأول والافراد المشتركة والثاني في وجوه البيان بذلك
ان التنظيم هو اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والحكم لان معناه اما
ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه قائما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل
فان كان ظاهرا معناه مجر والصيغة فهو الظاهر والافراد النص وان لم يحتمل
فان قبل النص فهو المفسر وان لم يحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى
وهي الخفي والمشكل والمجمل والمشتبه لانه ان خفي معناه قائما ان يكون
خفاؤه بغير الصيغة او بنفسه فالاول الخفي والثاني ان امكن اذراكه بان
فهو المشكل والثاني ان كان البيان مرجوا فهو المجمل والثالث ان قيل اقسام
المقابل لا يخلو اما ان يكون خارجا عن تقسيم البيان او داخله فان كان
الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول

لزوم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها واحدة ولم يقبل ثمانية
 لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تبيين اقسام الاربعة فيكون ذكرها
 تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان
 تقيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالنظم لا يحصل معرفة
 احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الحقا والاشكال والاجا
 واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في اقسام الاربعة والثالث
 من وجود استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصرح
 والكناية لانه ان استعمل في موضوع حقيقة والافجاز وكل واحد منهما كان
 في المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والافجاز الكناية قدم اقسام النظم
 لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي
 اربعة ايضا الاستدلال بعبرة النص وبشارة وبدلالة وباقتضا
 لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
 بعبرة النص وانما لم يتوقف صحة النص على الشارة وانما توقف
 فيما لا يقتضا وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من
 المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلال بالفائدة ببيانها وبما
 ان يتمسك فيها بالاستقرار التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط
 افراده والاستقرار حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة
 بالمعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة به لا يستقيم وكان المناس
 ان يقال الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول
 وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
 خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من
 النقص والعلم والنص والمجمل وغيره يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
 والمعاني والاحكام ويحصل من ضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكن

ليست بثبوت في الخرج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
 عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اربعة اقسام
 فباعتبار يشمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني وهلم جرا الى آخر
 الاقسام فتكون في الحقيقة تقسيمات لا قسيمات وهو اربعة ايضا معرفة
 مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخرج
 مأخوذ من قولهم اختص بكذا اقس عليه سائر اقسام وترتيبها اراد
 به ان يعرف المستدل الرائج والمرجوح فيقدم الرائج عند التعارض
 لتقديم الحكم على المفسر ومعانيها اراد به ما يفهم من العبارة لغويا كما
 او شرعيا واحكاما من كون الحكم قطعيا او ظاهريا او واجبا او توقفي
 فانه قلت الاقسام الاربعة لاشك انما اقسام القرآن بعضها اقسام نظم
 وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان حيز اقسام القرآن
 وليس كذلك قلنا نعم لان لما توقف معرفة تلك الاقسام على سماء قسما
 مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
 تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا
 وحقيقة ويكون الاستدلال به الاستدلال بعبرة النص اما الخاص فكل
 لفظ وهو كما جئنا من قبله والمتعملا وما يكون دلالة بالطبع
 والعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالة بالوضع والمشتك
 ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير
 معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر
 الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب
 لغيره فاما المعاني بعوارض الاستعمال لکنه احتراز عنه نظرا الى انظر
 وقيل احترازه عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على
 سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات

والا بلام من حيث الصفات لا ينافي ولهذا جعلنا الرتبة المطلقة من قبيل
التي تكونها اسما لذات مرفوعة ولا ابرام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان
تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ
متنا ولا له مع قطع النظر عن ان يكون لافرادا كالمسلم فانه موضوع لمن له
الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج بالعام كالمسلمين فانه موضوع
لمعنى واحد بل لافراد فان قلت كلمة كل مستكرة في التعريف لانها لافراد
والتعريف للحقيقة قلنا لا يستبعد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية لافراد ولا للحقايق ولهذا عرفت ابن الحاجب التوزيع
بقوله كل ثمان بعراب سابقة من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع او خصوص العين كاشسان ورجل وتريد لما كان مقصود
التفريق معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام التشريع جنسا خاصا كالاشسان فانه مشتمل على الرجل
والمرأة والحكم بينهما متفاوتا حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امه لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفوتين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان
الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة
الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحدة
عيننا خاصا كزيد فانه قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشك فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلمة لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه
طبعاً فقدمه وضعاً للتناسب وحكمه اى الاثر الثابت الخاص من غير اعتبار
المؤنص الصادرة عن الحقيقة ان يشنا والخصوص قطعاً تمييزاً اى قاطع
ارادة الغير فاذا قلت زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فانه قلت كيف ثبت
القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعذور قلنا
القطع لا يرى ان من لم يطمح تحت حايط غير مائل لاحتمال سقوطه بلام واذا

لا يحتمل بيان التفسير

عالم لا يلام ولا يحتمل البيان اى بيان التفسير فان قلت هذا الحكم
مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع به يستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فان قلت فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب
والقول الثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى يجوز والزيادة
عليه بخبر الواحد لكونه بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة
او لازالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا يقال
هذا مصدرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان ودليله
كونه في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق
التعديل اى الظمانية في الركوع والسجود والاستسقاء في القومة والجلوس
بين السجدين الثابت بخبر الواحد وهو قوله ثم لا عرابي صلى في المسجد
وترك التعديل ثم صلى فانك لم تصل بياناً بامر الركوع والسجود وهو
قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الافتراض كما ذهب اليه ابو يوسف
والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلا ان عن الاستواء
وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان
ومما لحق التعديل به جعله فرضاً يكون زائداً على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
فان قلت يجب ان لا يحتمل البيان باعتبار المعنى القوي لكن لم لا يجوز ان يكون
المداد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى
شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولكن سلمنا كذا احتمال لم ينشأ
عن دليل وقد تقدم بجهالة قيد بقوله على سبيل الافتراض لان الحاق
بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظر الى دليله وبطل شرط
الاول وبكسر الواو وهو ان يتباعد في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو
قبل تمامه مع اعتدال الهماء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام
واقطع عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز والترتيب وهو شرط

عند الشافعي لقوله لا تقبل صلاة امرأ حتى يضيغ الظهور موضوع في غسل
وجبه ثم يديه كله ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله لا وضوء
لمن لم يستم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استحالة الصلاة وهي شرط عند
الشافعي لقوله من الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم
الاية لان قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم ومسحوا برؤوسكم خاصان لغناهما معلوم
وهو الاستحالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زائدا على
النص ونحوه فيبطل **فان قلت** فلم يوجبتم النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل
في الصلوة **قلنا** لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين
الاصل والفرع **قلنا** بالنسبة في مكمل الظاهر للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت
من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالانذار وبالشرع والصلوة تلزم كذا قاله
الشراح **ولما قل** ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام
فيهما بل في حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان لا بالانذار ولا بالشرع فان
الانذار بالطمأنينة منفردة غير ملزمة فالوجه ان يقال الادلة السميعة اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة او السنة المستمرة
وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات والمأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كأخبار الاحاد التي مفرداتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفرداتها
ظنية قبلها وان ثبتت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبابكر اربع السنة او
الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخر ثبوت التعديل من القسم الثاني
لانهم امر بالعادة **قلنا** فقال لا عرابي قم صل فانك لم تصل والامر للوجوب
واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء
ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مشكلا يستعمل للنفي الفضيلة وكذا دليل
الولاء وهو الملاحظة يدل على رجحان الفعل على الترك اذا اهل عدم
الوجوب الا يرى ان النبي م واظب على المضمضة والاستنشاق مع

انما استثنى من وجوب الترتيب معارض ما روى انه لم يمسح برأسه
فذكره بعد فراغه من مسح يديه كفه والفرار اى بطل شرط الطهارة
في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم
لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيادة
لقوله من الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان **قلنا** شرط طهارة
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلو كان
موقوفا على الطهارة ولا يكون ان يكون خبر الطهارة ببيان له لانه ليس
بمحمل **فان قلت** النص يحمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود
قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف
واجماله بهذا الوجه لا ينافي في عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه
محمل بحسب مقداره غير محمل بحسب محله لا يقال المحمل بما لا يمكن العمل
به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج من العهدة بادن ما ينطلق عليه
اسم البعض لانه يقول قد زه الشافعي بثلاث شعرات لكنه مدفوع لان
من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك
البعض مجزأ لان ذلك يحصل لغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك
على حدة **ولما قل** ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا
التكثير ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاول ان يقال ثبت العدد
وتعين المبدأ بالأخبار المشهورة وبطلان يجوز الزيادة على الكتاب
والثاني اى بطل تأويل الشافعي القراء بالطهارة في آية الترتيب
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء والقراء مشترك
يعني يتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقرار مدة ثلاثة
قروء والقراء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القراء

واجاز كما بالنسبة الى الاشياء والابتداء فالتحقيق في العدد والابتداء بالاسماء

على الاطراف مستد لا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان اللام بجس معنى الوقت كقولك اينك لصلوة الظهر
وقرا فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرو
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدنة
وليس بمؤرا به وبان الها في الثلاثة يدل على ان الاطراف مرادة من الوقت
لان الطهر مذكور والحيض مؤنث وتماثلت العد وعكس التماثل **وجواب**
عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم له والموت وابو الخراب او ان
المراد من قوله لعدتهن لقبول عدتهن اذا طلق سابق عليها بدليل قوله
ابن عباس فطلوهن لقبول عدتهن كذا روى عن الزهري وقاوه وفي الكفا
معنى الآية مستقبلا لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا
مذكورا ولا استبعاد في تسمية شيء واحدا باسم المذكر والمؤنث كالخطبة والبر
فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روي عنه التذكير **قلت** هذا باطل لان الثلاثة
خاص بعد معلوم فلو حمل القرو على الاطراف انقص عن الثلاثة لانه اذا
في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرنين
وبعض الثالث لان المعبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبة
بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة **فان قلت** الثلاثة كما لا يحتمل انقصا
لا يحتمل الا زوايا وادوا وحمل القرو على الحيض يلزم الا زوايا ولا زوايا
في الحيض لم يحسب تلك الحيضة فيكون الترتيب ثلاثة قرو وبعض قرو
قلت ذلك البعض لما يجب من العدة لم يكن العدة الا بثلاثة قرو **قلت**
فدجاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلوما فان المراد شهران
وبعض الثالث وادنى الجمع ثلاثة **قلت** الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه
ومحلية الزوج الثاني ان يكون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت

بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف
على تقرير مسئلة مختلفة فينا وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة او
ثنتين فانقضت عدتها فزوجت بزوج آخر فطلقها فانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابن خزيمة وابن يوسف نفوذ طلاقها ومهرهم
الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الزوج الثالث ويهدم الزوج
والشافعي نفوذ ما بقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد
عندها وغاية الحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا
كان الزوج الثاني محلا فلا ولي ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة تثبت
الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة
والطلقتين واذا عرفت هذا فنقول اخرج محمد وزفر والشافعي بقوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه يجعل الزوج
الثاني غاية الحرمة الثانية بالطلقة الثالثة فكله حتى موضوعة للنفقة
وهي غير مؤثرة في الحل بل مثبتة للحرمة فقط وانما ثبت الحل بعدها
بابسب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بان مثبت للحل ليس
عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا
للغاية قبل وجود المعينة وجعله مثبتا حلا جديرا يقتضي خلافا فيكون
لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ لا صابة شرط بالاجماع لان
الاصابة زبرت على النص الحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المصنف عنهم بان محلية الزوج الثاني مثبت بحديث العسيلة

وهو ما روى عن النبي **قال** لامرأة رفاعة **وقد طلقا** ثم نكحت بعد
 الرجحان بن الزبير ثم جاءت تنهم باللعنة **وقالت** ما وجدت الا كهدية
 ثوبى تريد ان تعودى الى رفاعة **قالت** نعم **فقال** دم لا حتى تذوق
 من عسيلة ويذوق هو من عسيلة **نحو** دم عدم العود بذوق العسيلة
 فاذا وجد الذوق وجد العود والعود روى الى الحالة الاولى وهو حاله
 خاتمة لا بسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا **قلت** الحالة
 لا تكون الا **حالة** واحدة والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث
 العلة يستلزم حدوث المعلول وفي محالة الا **لو** كان الحل ثابتا مطلقا و
 لم يبق فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثبوت طلاق ولو كان
 ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محلا وقد سماه النبي محلا
 في قوله لعن الله المحلل والمحلل **فان قلت** ما معنى لعنها **قلت** معنى اللعن
 على المحلل لانه يخرج على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيسر
 المستعار واللعن على المحلل لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد
 من اللعن اظهار خساستها لان الطبع السليم ينفر عن فعلها لا حقيقة
 اللعن لانه لم يباحث لقان قال صاحب الكشف تحليلة لاين في كونه
 غاية يجوز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمه **قال** يقول بالتحليل ليس
 بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هذا كلامه **والقائل** ان يقول
 عدم المنافات منافى لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل
 يهدم الطلقة والطلقتين **واذا** كان غاية للحرمه لا يهدمها وتنافى اللوازم
 يدل على تنافى الملهوث **فان قلت** الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني
 محلا يلزم اثبات الثاني **قلت** لا نسلم لزومه لان الثاني ثبت حلا لم يكن قبل
 لان حله كان ناقضا وهو اثبت حلا كالا عسيلة ان كان ثانيا على العسيلة
 وفي ذكره بصفة النصفية اشارة الى ان عسيلة الحشفة كافيته

جديد

في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط بالذبح
 وبطلان العصمة عن المسروق بقوله نعم جزاء لا بقوله فاقطعوا
 اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان لانهما مختلفان
 عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استرسله **وقال** الشافعي
 يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للجر
 وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على
 حق العبد ومختلفات محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال
 يوجب انتفاء الضمان لقوله دم لا غرم على السارق بعد ما قطعت
 يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو فاقطعوا لانه لا يبنى على ابطال
 العصمة بل زايدها عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابستم اشار المصنف الى جواز
 بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء
 لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبة يرد
 ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزئي
 بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون
 ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله
 لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه
 لانه يحتاج نظرا الى ذاته وانما حرم حفظه على المالك فوجب نقل
 العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من
 جهة العبد لا يكون حراما لعينه **فان قلت** لو انتقل العصمة الى الله
 يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر **قلت** من شرط القطع ان يكون
 المسروق معصوما قبل السرقة **فان قلت** ان نقل الملك الى الله تعالى لا يوجب
 اية لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لما كره ولم يرد
 لو وجده قائما بعينه فله ان يستره وعصمة انتقلت الى الله تعالى

القطع

حقا للعبد والخمس كذلك
 وليس من ضرورته انتقال العصمة

فان قال العصمة دون الملك مسرور كالعصير اذا تخمر بقي محلولاً
 ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين **لأن** **اعلم** ان العصمة
 تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان
 ما يجب الله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت
 لله تعالى فوجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما
 وبين الله تعالى فيبقى فيما روى عن محمد وان لم يقطع تبين انها كانت
 للعبد فوجب الضمان **فان قلت** القطع شرع لصيانة حق العبد وفي
 القول بسقوط العصمة ابطال حق **قلت** ان كان فيه ابطال حق صوة
 فيه تكيل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيراً من الحفظ بالضم
فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المستوفى
 يجب القطع ولا ملك فيه **قلت** لا نسلم فان الوقف باق على ملك
 الواقف حكماً ولذا يرجع الثواب اليه ولكن سلبنا الملك شرطاً
 في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق بحق الغير ليس خصماً ومال الوقف كذلك
 ولذلك اى كونه الخاص قطعياً في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع
 وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فبقى
 الطلاق بعده تمسك المص بقوله تعالى فان طلقها وهو موقوف على ما قبله
 وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به
 ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها المحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق
 الزوجية فلا تأنم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها
 وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع كونه اقرب يعني فان طلقها
 بعد المهرتين سواء كانتا على مال او بدنه فوجب صحته بعده فمن
 ابطال الطلاق بعده لا يكون عاملاً بالخاص وهو الفاء اعترض عليه
 بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير

انما تتصل به قوله الطلاق مرتان يعني التطبيق الشرعي تطبيقاً
 بعد اخرى على التفریق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة الثانية
 بل التكرير كما في التبيك يعني فان طلقها بعد التطبيقين تطبيقاً
 اخر استوفى نصاً به ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
 الترتيب في الحكم والمشرعية وآت لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع
 قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعاً لان الطلقة الثالثة
 مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
 واجيب عنه بان اتصال بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
 ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطبيق آخر من جهة الزوج
 فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما اقتدت به في الطلقتين المذكورتين
 ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
 عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعاً وموجب الفاء
 والوصل في الوجود والترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما
 تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فيجوز لان غاية ما يفهم من
 جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاختصار فمن ان يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد
 انفق المفرون على ان المراد منه الرجعي **قلت** ان رجعي على تقدير عدم
 الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا وتعالى ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
 التفسير باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
 الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان ابنه سئل
 عن الطلقة الثالثة فقال او تشرح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان
 طلقها بياناً لحكم التشرح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد التطبيقين
 من الامساك بالراجعة او التشرح بالطلقة الثالثة فان التشرح

فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الآية دلالة على شريعة
الطلاق عقيب الخلع فالأولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري
عن النبي **م** المتعلقة بلحقا صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد أي بمجرده بلا تأخير في المفوضة عندنا وهو بكسر
الواو من فوضت امرأ ولها وزوجا بلا مهر وبفتحها من فوضت امرأ ولها
إلى الزوج بلا مهر وعندنا في وجوبه أما بالتسمية أو بالوطئ وفائدة
الخلاف تظهر في المفوضة إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعندنا الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنهما في المفوضة
حسب الميراث ولا مهر لها وإذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وإن طلقها
قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المنفعة **فان قلت** لما وجب مهر المثل
بالعقد وجب ان ينصف بالطلاق قبل الوطئ **قلت** هذا ليس بقياسي
وإنما يعرف بالنص والنص قد ورد في المسمى دون غيره وكان
المهر مقدرا شرعا غير مضاف إلى العبد عندنا وقال الشافعي في مقدمه
مفوض إلى رأي العاقلين كما كان البدل مفوضا إلى رأيهما في البيع
والإجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تنكحوا بما أوتاكم
لما فرغ من المسائل ذكر الأدلة عقيبا على صنعة ألف والنشر قوله فان
طلقا متعاق بقوله صحيح وقد مر بيانه وإن تنكحوا متعلق بقوله وجب
يعني بينكم كما يحل ما يحرم إرادة ان تنكحوا النساء بالمرور فيكون
ان تنكحوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا من وراء ذلكم ولا يتفادى
الطلب بالعقد لا بالإجارة والمنفعة لقوله تعالى غير مسافحين
وأما دونه العقد الصحيح أو لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعا
بل يترتب إلى الوطئ فيجب المال عند العقد عملا بأبناء الموضوع للأصفاة
فان قلت المفهوم من الآية ان العقد مشروع هو المصنف بالمال

فيأزم ان يكون العقد الذي نفى فيه المهر شرعا وقد حكم بصحة
ذلك **قلت** لأن المفهوم لان المهر لا ينتفى بنفسه فيكون المال ثابتا
عند العقد سواء سمياه أو نفياه فمن آخر وجوب المهر الوطئ
فقد خالف النص وبطل مذهبه **فان قلت** ثبت في الحديث ان النبي
زوج حنكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدور بالمال **قلت**
هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب أو يقال البناء
للسببية لا للمهاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان
المهر وجه التمسك ان الفرض خاص بموضوع بمعنى التقدير فيجب
ان يكون المهر مقدرا إلا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان
بقوله لا مهر اقل من عشرة وراهم وأما كونه مقدرا شرعا فلان
الكفاية في قوله فرضنا لذات المشكك فدل ذلك ان متولى التقدير
هو الشارع فمن لم يجعل مهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنقض
لأعماله اعترض عليه بان لا نفى ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لأنه محقق بمعنى المقطع يقال فرض الحيا والنفقة بمعنى
البيان كما قال الله تعالى سورة الزلزالها وفرضنا ما اى بينها وبمعنى
الإيجاب بل في الآية جملة على الإيجاب أولى بقراءة قوله تعالى عليهم
لأنه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى **قلت**
أي ما نفى فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير
لا يستقيم في حقهن لأنه لم يقدر على الموال للماء شيء ويمكن ان
يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لأنه غالب استعمال
فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة أي قدرها
ويسمى القويض فرائض لكونها سببا مقرر وادانته حقيقة
فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك

والجاء في الجمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي
المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا ثم ان قوله
نحو ما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل وكأنه قال لك قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض
المقدر الذيب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله
نحو لم تر ان الله يسجد لمن في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير
من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من النسخ
وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك معنى مجاز كما قاله الشراح وفيه كنه
لان واو العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ
والمعنى اعني سجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ
والعاطفة لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد
موجود في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف بلا دليل
او لا يقال زيد يضرب وعمر وعمر وعمر يضرب وعمر وعمر يضرب وعمر وعمر يضرب
السفر ومن الثاني استعمال اللفظ الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم
لا يجوز لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومنه
استعمال اللفظ الضرب والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد
من السجدة الاول الانقياد ومنه الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب
لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر فلو كان ذلك وكل معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله وذلك محمل في حقنا فيبين النبي في هذا
سلمنا ان المعلوم ليس مقدر في اوجب الله غير معلوم وذلك
محمل فيبين النبي في **منه** اي من اثنان لا من واحد وهو قول القائل

لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احرز بالقيء الاول عن الفعل
والاشارة وبالقيء الثاني عن الاعداء والالتباس فان قوله افعل
بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلوي
الواقع ليس شرط حتى ان صدر افعل بمن هو اذن حاله المأمور
على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الالاب والامر افعول
افعل لا يكون مشتقا على طريقة افعول وهي القاعدة المشهورة في استخراج
الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج امر الغائب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعول ما يدل على طلب فعل
ساكن الا يخرج بهذا قول من قال من دونه اوجبت عليك ان تفعل
لذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعول صادرة عن القائل على سبيل
الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى
والصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين ولكن كونه
بمعنى القول اولى لان الامر والنهاي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ وتقال ان يورده عليه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعول عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان
صيغة افعول على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز وكذا ذلك
وليس بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف
اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم ان لفظ الامر هو
امر اسم وله مستواه هو صيغة افعول ولا يقتضي وهو الوجوب فلفظ
الامر خاص ومستواه ايضا خاص ولما بين الاول شرع في الثاني
يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعول لازمة لذلك المراد
حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة **واعلم** ان اللفظ قد

مختصا بالمعنى لا المعنى كما مترادف وقد يكون على العكس كما في
 وقد يكون الاختصاص من الجانبين كاللفاظ المتباينة ولما كان
 الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المقصود لها الجانب المعنى بقوله
 ويختص مراده بصيغة وتجنب اللفظ بقوله لازمة وقدم لانه هو
 المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين
 الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض
 اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي م الذي ليس بهو والطبع
 مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التزجد موجب ورجوع
 الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في
 ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانا
 اختلف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
 يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيده اي فعله لان الموصوف
 بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي م شغل
 عن اربع صلوات يوم الخندق فقضا من مرتبة وقال صلوا كما رايتكم
 اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصل
 هذه اشارة الى تمسك العامة وهو ما روى انه عليه السلام واصل
 فواصل صحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله م
 انكم مثلني يطعنني ربي ويسقيني قدل ان فعله ليس بموجب والا
 لما صح الانكار عليهم وخلق النعال وهو ما روى ان النبي م كان
 يصلي باصحابه اذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوة قال ما
 جعلكم على النعالكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان
 جبرائيل اخبرني ان فيهما قذرا اذ اجاء احدكم المسبح فليضطرب
 راى في نعليه قذرا فليمسح وليصل فلهذا دليل على ان الفعل

موجب وانا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وتعالى
 ان يقول لانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا
 به وم وللهذا علة بقوله يطعنني ربي ويسقيني وكذا في خلق النعال
 علة الانكار باخبار جبرائيل م وهو كان مخصوصا به وم وكيف يجوز
 الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحبك
 الله وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام بان يقال لو لم يكن موجبا
 للاتباع لما اتبعت الصحابة واهلهم الاتباع وليل لهم والوجوب
 استفيد بقوله ام صلوا كما رايتكم من اصلي لا بالفعل اذ لو كان
 الفعل موجبا لما كان الامر حجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
 وسمي الفعل به اي لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو ما هو
 به فعمل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية
 لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لانهم ان المراد من
 الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول
 متصف به كالفعل ولين سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا
 ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في
 الكشف لكنه غير متقيم لان امره صيغة فعل لا يجمع على فواعل
 البته اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة افضل
 جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن
 ان يقال يجوز ان يكون اوامرها لامر مبني على غير واحدة كحوا^ط
 في رهنه وموجه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا التذنب كما ذهب
 اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكا ثبوتهم متمسكين بانه لطلب الفعل
 فلا بد من ترجيح على الترتك فاذا في الترجيح التذنب والاباحة بقوله
 تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضروره

من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان
الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني غير
ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف
فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها **قلت** هذا فاسد لان الصحابة اختلفوا
او امر رسول الله وم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليله
اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
المشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب
وبعد الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا **قلت** الاباحة ما فهمت
من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر
السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك على انه جاء بعد
الحظر الوجوب كقوله تعالى فاذا انسحج الاسهم الحرم فاقبلوا المشركين
ولكن سلمنا انما فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن الفرائض
وما ذكرت مع قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان الاصطلاح وشرع
لنا ولو وجب لكان علينا لاننا ائتمنا على الترتيب فيعود الامر على
موضوعه بالنقض لا تنقضي الخيرة عن المأمور بالامر بهذا دليل بقوله
وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنقض وهو قوله تعالى وما منعك
ان تسجد او امرتك بعد قوله اسجد والادم فانه ورد في معرض الذم على
المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب
وقيل المراد بالنقض قوله تعالى وما كان للمؤمن ولا المؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لشارع
لقوله تعالى فيلحذر الذين يخافون عن امره اي امر النبي ثم ان يقصروا

فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه يخافونهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا **فان قلت** قوله عن
امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفا كل امرامورا
بالحذر **قلت** انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم **فان قلت** يجوز ان يراد بمخالفة
الامر انكار حقيقة فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به **قلت** موافقة
الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور
ومخالفة تركه واما اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال
على حقيقة لا موافقة الامر **فان قلت** هذا انما يتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين التزاع **قلت** المفهوم من الآية التمسيد والحق
الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد وكما
دلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر
فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكما ان الطلب انما يكون
اذا لم يرخص الطلب في ترك المأمور به او لو رخص لم يكن طائفة
كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب واما
دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينفع على نفس المدعى واما
يدل عليه **فان قلت** لان الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب
ولهذا الوفاق الشارح اوجبت عليك او طلبت منك ثبت
الوجوب **قلت** كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من
مقاصد الفعل كما مضى والاستقبال والحال مختص بعبارة

والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان
يوضع له عبارة كافي اول وهو الامر **فان قلت** هذا اثبات اللغة
بالقياس وهو باطل **قلت** القياس لا يثبت عدم اصالة المشترك
للاثبات اللغة وقيل المعقول وهو ان السيد اذا امر غلامه بفعل
ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد
يقال الامر متعد لا زمة الا يتمر فالامر لا يتحقق بدون الا يتمر كما لا
يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الجوهر
لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات
وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود
قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمداد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية لا القوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه
نظرا اما اوله فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لاني لفظ
الامر فلا يكون الدليل وادنا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان
اراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لسبيل الى الاول لتحقق الامر عند
انقضاء الا يتمر يقال امرته ولم ياتم ولا الى الثاني لاننا لان ان الاتمام
بمعنى الامتثال لازم بل بمعنى صيرورته فامورا كما كسر لازم الانكسار
بمعنى صيرورته منكسر كيف وان الا يتمر بمعنى الامتثال ليس لازما بل
هو متعد يقال يتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة او
الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على
الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقييل انه
حقيقة فيه لانه بعضه وهو محتار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء
من الوجوب او الشئ ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لان الواجب ما يشاب على فعله ويعاقب على تركه والمنذور

ما يشاب على فعله ويعاقب على تركه والمنذور ما يشاب على فعله
ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة
وقيل لا اي قال الكرخ والخصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله
اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الذنب والاباحة علم
استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون
الوجوب والاباحة والندب غيرين للثاني بين لازميهما استعمال
الامر فيها يكون مجازا **فان قلت** كيف اختار فخر الاسلام كونه
حقيقة فيها وكونهما جنيين من الوجوب غير مسلم او ليس للندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة
انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم تختص الوجوب بامتناع
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التيسار
وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيشغى
ان يكون مجازا **قلت** ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة
انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى
يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا
دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزاء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها
والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك واستعمال
الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكلمة في جزمه **فان قلت** فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب

او الا بانه اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل **قلت** المراد بكونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة والية على اولية الفعل
والمراد بكونه لا بانه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان طار
حيوان يعلم من الاول انه انسان او فخر الاسلام من غير الموضوع له
المعنى التي ربحي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزاء على ما عرف من تفسير
الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما من التحقيق
وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاجابة ليست بعضها من الوجوب
اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجب ما فرغ عن بيان
اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمل او لا التكرار
ان تفعل ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار
لمستوعب بجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع لان ارفع بين حاش
كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالجمع فقال القاضى هذا
ام لا بد فان **قلت** لو فهم ما سئل **قلت** سأل لعله ان لا يخرج في الذي
وان في حمل الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق
لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمل
وقال الشافعي يحتمل لان اضرب مختصرا اطلب منك ضربا والنكرة في
الاثبات تختص لكنها تحتمل العموم وتحتمل عليه بقرينة تقتصر بها كقوله
نحو وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمل لما صح ذلك سواء
كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا او مخصوصا
بقوله اقم الصلوة لذكرك الشمس فان الامر للصلوة مقيد بتحقيق وصف
ولو كان اي غروبا او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار
اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الفصل بتكرار يتكرر

الجنابة والصلوة بتكرار التكرار لان في الكتب ووردها
وفي السنة ايضا كقوله رمى الوضوء من كل دم سائل اي ليس وضوءا
والوضوء يتكرر بتكرار الدم كقوله اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه
اي جنس الفعل كما موربه وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كل اي
كل الجنس من حيث انه فردا اعتباري حتى اذا قال لا اي الزوج
لامرأة طلق نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث
فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمل
ولا تفعل نية الاثنين يعني لو نوى الزوج من قوله طلق طلقتين
لا يقع لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان المفرد الحقيقي
موجبه والاعتباري محتمل والعدد لا يوجب ولا يحتمل والاصل
ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ
لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت وان نوى **قلت**
لو لم يحتمل الفرد والعدد لما صح تفسيره به في قوله طلق نفسك ثنتين
قلنا لاننا ان تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد حقيقة
تفسيده به يخرج عن موضوعه الاصل ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالتصغير حتى اذا قال لامرأة طلقك ثلاثا او قال واحدة
فما ت قبل ذكر العدد لا يقع شيء وتقال ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقرير
الا ان تكون المرأة امة فتصح نية الثنتين لانها جنس طلاقا وكذا
لو قال لا جنبي طلق امرأتين الا ان في المرأة يقتصر على المجنس حتى
اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي
لا يقتصر فان **قلت** قوله طلقك مثل طلق فلهذا لا يقع فيه نية
الثلاث **قلت** لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة

ليثبت صدقه وهي ترتفع بالوحدة لأن مقتضى العموم له وأما قوله
 طلق فامر ولا اثر في إيجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق
 مذكورا حكما فصح التعميم فيه لأن صيغة الامر مختصة بطلب الفعل
 وهو المفهوم من مصدره بالمصدر أي بلفظ المصدر الذي هو فرد
 سواء قدر معرفة أو منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو أن الامر لا يوجب
 التكرار ولا يتحمل وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه
 والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد
 ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلام ذلك لانه موضوع
 للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة وكذا قالوا المصدر
 لا يشئ ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد وان اراد ان لفظ
 فرد بمعنى انه ليس بشئ فمكمل ولكن لان ذلك مانع من احتمال
 العدد وانما يكون كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله
 ان الانسان لفي خسر ولا معنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى
 انه يراو ويقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحيد مرعى في اللفظ
 الواحد ان جمع واحد كركبان جمع راكب واضافته كاضافة خاتم فضة
 وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمفرد اي بمكان بعيد منها اي من
 الفردية والجنسية وما تكرره العبادات فيما سبها هذا جواب عن قال
 الاوامر المعلقة او المقيدة بتكرار يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع
 باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة
فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والالباب لا تعلق
 لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه **قلت** التكرار
 في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب الى حصول ان
 الفريقين قائلون بالتكرار لكننا نسند الى الباب وهم يسندونه الى

الى الامر بناء على ان نفس الوجوب وجوب الاداء ثابته بشئ
 واحد عندهم **فان قلت** هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فقلت
 طلق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول **قلت** الانسان اذا جعل
 شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرار الحكم الا يرى انه لو قال
 فانما لسواده وكان له عبدا خرا سوذ فانه لا يعتق عليه ولو جعل
 الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين
 لا بالاوامر بموجب النسخة حتى لو قال لعهده اشترى اللحم ان دخلت
 السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احوال ذلك على
 الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما
 احتل التكرار تملك المرأة في قوله طلق نفسك ان تطلق نفسها
 شئتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او
 ينو فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال بموجبه التكرار كونه
 اذا نوى فلها ان تطلق واحدة وشئتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل
 يدل على المصدر ولا يتحمل العدد اختلف في السارق هل يقطع
 اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله
 اليسرى وان سرق ثالثا يجلس حتى يتوب والشافعي قال
 ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المدة الرابعة يقطع رجله
 اليمنى لقوله ام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
 عاد فاقطعوه وقوله من سارق والسارق فاقطعوا ايدها
 والايدى جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى انظر
 اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لها يمينين لا ايمانا وذلك
 جرح مجرى النسخ عندكم وانتم تسمكوا بان مصدر السارق
 والسارقة لا يتحمل العدد حتى لا يراو بآية السرقه الاسرقه واحدة

لأنه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعد ما وذلك لا يعرف
 الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع
 الا يد واحدة وهي اليمنى بالنسبة قولاً وفعلًا وبقرأة ابن مسعود وانما
 مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة فلم يمكن هنا تكرار
 القطع بتكرار السرقة لقوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلبه
 اتزان لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن
 مسعود مشهورة بوجه تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال
 بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام
 الدفع واما مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجاز عن
 التثنية كما في صفت قلوبكم وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر
 وعدم احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة
 الأولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اى اخراجه من العدم
 الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسب قوله تسليم كالجس من شئ الاول
 والقضاء بالقبول وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنقل بالامر
 هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر
 وهو نفس الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه **فان قلت**
 تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور **قلت** لا حكم الجوارح حالها
 توصف بالبقاء **فان قلت** تسليم العين كيف يتصور والديون
 باثباتها لا باعيانها **قلت** القينية والمنكية ليست بالقياس الى
 ما في الزمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأمور به ان كان عين
 ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو المستحق في الاداء
 لان التسليم الى غير مستحق لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى
 هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم المستحق لان الامر ووجه

تقييد المطلق

فان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيستط
 ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب

اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا
 سلم الى مستحق وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره
 لا يكون اداء فنقول انما اهل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كما تركوه
 والكفار ايقال اذ في زكوة ماله وطعام كفارته **اعلم** ان هذا التعريف
 على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعل حقيقة في الكفا
 قالوا لا تسليم ما طلب من العمل عينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم
 مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما
 اذا شرع به فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالتشروع **فان قلت** كان
 عليه ان يزيد قوله من عنده اى عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف
 وراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء **قلت** الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
 من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد وتعمل
 احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان
 اؤتي ظهرا لامس والقضاء مكان الاداء كقوله نويت ان اؤتي الصلوة
 فان شئت واخي الارض اى اؤيت لان المراد منها الجمعة واهى لا تقضى
 مجازا وهو من كلام المصنوع بالقسامين حتى يجوز الاداء بنية القضاء
 وبالعكس الصحيح لان كل واحد منهما خاص في معناه اصطلاحا فاذا
 استعمل في غيره يكون مجازا وجعل في الاسلام القضاء حقيقة في
 معنى الاداء لانه لفظ متسع يحكي بمعنى الفراغ وهو مود في تسليم العين
 والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه واداء تسليم
 عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا لبعضهم وهم العراقيون من
 اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بالمرجعية
 لان الواجب في العبادات الموقوفة انما عرف قرية في وقتها ووقفا

٤١

فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال من من فاته صوم يوم
 من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به بان
 القضاء مسائل فافات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء
 الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
 او باسقاط من الحق وكلما استغنى فوات كان باقيا في ذمته مضمونا
 ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثله فامر بصرف ماله
 من النفل الى ما عليه من القضاء **فان قلت** على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب
 لان ثلث ركعات نفل غير مشروع **قلنا** لا ثم فان التمسك به على قولها واحدا
 الرواية عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاء ما ثبت بقوله من من نام على صلوة
 او شيئا فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقرا **فان قلت** النص وروى الكافي
 والنايم والمداييم **قلت** الاستدلال ليس بعارة التلليل لانه اخصر بعبارة
 وانما ذكر النائم والنائمة اشارة الى ان الكو من ليس من شأنه ان يترك
 الصلوة متعمدا فيترك القياس به فليكان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
 معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه
 وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة لكن نذر صوم يوم الخميس
 ولم يصم فان قضاءه واجب عليه عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم
 ورود النص فيه وفيما يظهر فائدة الخلاف هذا اذا فاته المنذور بمريض او
 غيره اما اذا فاته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا واو
 عندهم بمنزلة نقص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم
 فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخرج قال الشيخ قوام الدين الاتقي في التخرج
 عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده
 لكن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه ما مور به بعده ولو امر به يكون غير
 الامر الاول واليه مال الامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول

اشبه

الاول شبه بمسائل صحيحة بناء من انهم قالوا من فاته صلوة في الحضر
 قضاها في السفر اربعا ولو فاته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين
 ومن فاته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاته صلوة
 النهار قضاها بالليل سرا وتفاضل ان يقول وجوب مراعاة الجهر والسحر
 وكذا القصر والاقام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه وجوب
 بالسبب الاول **فان قلت** اذا فاته صلوة من مريض قد رخصت الايام فقط
 فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاحياء وكذا اذا فاته صلوة
 في الصحة فقضاها في المرض بحرية الايام فلو كان حال الاداء معتبرا لما
 جاز ذلك **قلت** ما صلي بالايام في الفصل الاول كان للضرورة فاذا
 صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة
 فثبت الايام **فان قلت** اذا وجب القضاء فيها بالنص كيف يقيم قوام
 القضاء يجب بما يجب به الاداء **قلت** عرف بالنص ان الواجب
 ما سقط وهذا الطلب تفريع ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء **فان قلت**
 اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما
 به الاداء **قلنا** القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذورات
 بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
 في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
 فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا اشارة الى
 سؤال وارو على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
 الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه
 ابو يوسف اذ لا اثر للنذر كوجوب الاعتكاف في ايجاب الصوم
 لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه
 لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود

بالاتفق ويجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب إليه زفر لانه مثل
 الاول في الشرف مع انه لم يجر فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف
 الى السبب الاول بل الى التقويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما
 اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصوم لان النذر كان موجبا للصوم
 اولا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
 شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود بشرف الوقت وتكامل
 الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر
 مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصوم
 لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الامل الذي هو
 الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اول لان الاكتفاء بشرف
 الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصا فلما
 بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجر قضاؤه في رمضان
 آخر لان الاعتكاف الواجب مطلق لم يتأخر في صوم رمضان لان الشرف
 الحاصل بالقصد يزاد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان
 النفل تحريمه مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمه فرض كمن اسلم
 في الجزاء النقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأخر في ذلك الاعتكاف في صوم
 قضاؤه ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا **قلت** امتناع وجوب الصوم في ذلك
 الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم
 الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
 يجوز لبقاء احدي العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
 بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد
 فات كذا قال صاحب الكشف ولما قل ان يقول العلة الاتصال بصوم

الشهر مطلقا وهو موجود **فان قلت** الشرط يراعى وجوده ويجاز
 لونه مقصودا كما لو نذر للتبريد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني
 على هذه الصفة **قلت** حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاها فلما
 ان يكون مقصودا لا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التقويت
 لانه لما فوته التزمه ثانيا فالتقويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة
 نص مقصود عندهم **قلنا** القياس كما دل على وجوب القضاء بالتقويت
 دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه
 القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفيق
 حقه من الواجبات والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوقاف
 وما هو شبهه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان
 والتمراؤج والجماعة في غير النقصان كالاصبح الزائدة هذا مثال للكمال
 والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه
 وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة
 وفاته الباقي من نام خلف الامام ولم ينته الى بعد فراغ الامام فهو مؤد
 اداء شبه القضاء اما انه اداء فليبقا الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه
 قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
 لا امام محال بل هو مثله والاتباع بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار
 الوصف واداء باعتبار اصل الفعل **قلنا** انه اداء يشبه القضاء لا بالاعتكاف
 لان الوصف تابع والتسمية باعتبار اصل اولي قيد باللاحق لان فعل
 المسبوق وهو فاته منه اول الصلوة اداء محض قاصر كمن قصور
 دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمه والمسبوق منفرد
 فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام
 فيما سبق **فان قلت** كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب

التشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماء قاضيا مجازا لما
 فيه من اسقاط الواجب او سماء قاضيا باعتبار حال الامام ومخى جعلنا
 مؤويا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير رجا
 هذا تفريع لكون فعل الاحق شيئا بالقضاء هذه المسئلة مصورة
 في مسافر اقتدى بمسافر فقام ثم انبته بعد فراغ الامام فحدث فذهب
 الى مصره فتوضا ونوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امام حال اداء
 ما بقى عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما لمقتدى
 مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في
 اذى في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل غير متممة ومن الثالث انه
 اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة
 اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلواته ويجب عليه
 الاستيناف في تغيير فرضه لكونه مؤويا قال مولانا سراج الدين الهندي
 ولما قل ان يقول انه مؤو حقيقه وقاض شيده فباعتبار كونه مؤويا
 يقتضى تغيير فرضه الى الرابع وباعتبار شيده القضاء لا يقتضى فم حتم
 الشهادة على الحقيقة وكان العكس اولى احتياط لا مراعاة الى هذا
 كلام ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يستلزم ترجيح بل عملا بالشبهتين
 فلو عمل بما قل هذا يكون اهدى لجهة القضاء بالكلية ومنها اى من
 انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق
 الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان
 الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المصوب وهو اداء كامل
 لانه سلم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كمالا لوردة عين
 الواجب باعتبار التشرع كبذل الصوف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما
 ثابت في الزمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان التشرع جعل المؤك

عين ذلك الواجب في الزمة لتلازم الاستبدال في بدل التصرف
 والمسلم فيه وهو حرام **فان قلت** اذا كان اداء كمالا للقضاء فيها
قلت القاصر فيها اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية تكن غصب
 عبدا فارتفع جنى على انسان او تلف مال الغير بيد الغاصب ثم رده
 الغاصب مشغولا بالجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء
 قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء
 لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل علة اما
 لونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ
 الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية
 او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على
 البائع بالثمن واخرها ربه غير كمن تزوج امرأة على عبد الغير
 صحت التسليمه بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم
 ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج
 العبد الذي جعله ميرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداؤه
 بالقضاء حتى يجبر المرأة على القبول لكونه عين حقرا هذا تفريع على
 لونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلم
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد
 بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه
 الى المشتري **قلت** بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقفا على
 اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع
 على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقام وهو النكاح لانه لا ينفسخ
 باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المستمي يلزمه
 وينفذ احكامه وسائر تصرفاته لكونه صار ملك نفسه دون

اعتاقاً وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيهاً للقضاء لأن تبدل
الملك واجب تبدل في الصفة لا يرى أن العبد كان حرام الانتفاع
على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الأمر وتبدل
الصفة بتبدل الذات حكماً كالخمر إذا تخلل لأن حكم الشرع وهو الحظر
أو الحرمة يتعلق بالشئ من حيث أنه مملوك لبعض لا من حيث الذات
أو لو كان كذلك لما تغير حكمه التحريم والمراد من العين مجموع الذات واعتبار
الملكية فتبدل البعض بتبدل الكل كذا في أحد النسخة وقيل
أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المنصفة بأجل أو الحرمة هو ذلك الشئ
بتقيد الملكية لبعض وتبدل الوصف لا بوجوب تبدل الذات والفرق بين
المجموع والمقيد ظاهر فالأولى أن يتمسك بالنسبة وهي ما روي أن النبي
دجل على بريرة فانت بتمر والقدر كان يغلي بالكم فقال أم لا تجعلين لنا
من الكم نصيباً فقالت أي كم تصدق علينا يا رسول الله فقال أم
أي كم صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات
حكماً والعين واحدة ولهذا الوقفي القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد
على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة
على القبول لا حقراً انتقل من العين القيمة ولو كان لها حكم المسمى
بعينه لها حقها إليها ولم يتغير بالقضاء وإنما جعل أداء شبه القضاء
ولم يعكس لأن جهة أدائه باعتبار الذات وجهة قضاء باعتبار صفة
والذات هو الأصل كالأداء **فان قلت** لم يذكر المصنف تسليم الدين
أنه من أي قسم وقد جعله فخر الإسلام من الأداة الكاملة وهو مشكل
لأن الدين ينقضي بأدائها وعداؤه القرض قضاء في الفرق بينهما
قلت قضاء الدين لا يمكن تسليمه لأنه وصفي ثابت في الذمة فجعل
تسليم العين مكان الدين تسليم الدين حكماً لأنه لا وجه لتسليم الدين

الشرع

سوى ذلك وأما القرض فتسليمه عينه ممكن فكان تسليمه مثله قضاء
والتأمل أن يقول كان ينبغي أن يكون قضاء القرض قضاءً يشبه
الأداء لأنه قضاء حقيقة وأداء حكم السكوك طريق الإشارة حتى
لم يجز فيه اتزوا بمقابلته النقد بالنسبة والقضاء أنواع كلون الأداة
أنواعاً قضاة محض وهو لا يكون فيه شبهة الأداة وهو أيضاً قسماً قضاة
بمثل معقول وهو أن يعقل فيه المماثلة ومثل غير معقول يعني أنه لا
يدركه العقل لأنه ينفرد وما هو في معنى الأداة كالصوم أي كقضاء
الصوم للصوم الفايته هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له أي
للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع
من بر أو صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائماً
كالشيوخ فإن لا تعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا بصورة ولا
أما صورة فقط وأما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بكف
ومعنى الفدية تنقيض المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية قال فخر الإسلام معناه لا يطيقونه كما جاز حذف لاني قوله تعالى
أنه لكم أن ترضوا أي أن لا تضلوا قال الإمام الزاهد في هذا التأويل
غير صحيح لأنه قال وإن تصوموا خير لكم ومثل هذا لا يردني
حق العاخر بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم أن
فدية وكان الأغنياء يفترون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله لمن
منكم فليصمه فثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص
وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل أن تصوموا معطوفاً على
الكلام الأول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والجزء بمعنى التبر لا بمعنى
الجزء أو يكن أن يكون معطوفاً على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وأنه كان ممكن

طريق العسر في الصيام خير لكم ويكون وجوب الفدية بالتقصير وقضا
تكبيرات العيد في الركوع كمن اورك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام
رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد فاما فانه يكبر بلا قساح او لا ثم يكبر للركوع
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا حال القضاء
الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضوعها واما
شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة او حكما فالحقيقة فلا
التصنيف الانسفل والاحتياط غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه
الصفة واما حكما فلان مدرك في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو
لايكبر تكبيرات العيد من اورك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان
مشها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتت عنه وجوب الفدية وهي
نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدّم
ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نص قيا ساع على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز
لم يعقل فوجب الفدية في الصلوة لانه نظيره في كون كل من عجز بدينه وان
لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة بحوائجها السيئة فقلنا
بوجوب الاحتياط ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة بحجته
ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكلا لان
الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على عجزه
كانت صدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصديق بقيمة النشاة المعينة بهذا
الفقير او شره بنية الاضحية ان استهلك او التصديق بعينه بانه
ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال
ثون التصديق بالعين اصلا في التضحية لانه عباد ماله الا ان الشرع

نقل قربة التصديق الارقاة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله
في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون
اول متنا ولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه
الايام لكون الارقاة منصوبا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطاً واذا جاز العام القابل لم تنتقل الى التضحية لانه لما احتمل حنة
احالته ووقع الحكم به لم تبطل بالشك اي باحتمال كون الارقاة فان
قلت اذا قلنا الشارع الى الارقاة يكون التصديق منسوخا فلا يمكن اعتباره
بعد فواته قلت لا ثم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الايسة
الى الا شهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعذبها ومنه اي من انواع القضاء
هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمن المصنوع بالمثل في
القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالحاكم مل هو المثل صورة
ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى
القيمة في المثل مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول
كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رواق العين لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرر
او بالقيمة اي ضمن المصنوع بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المص قوله
وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انب **فان قلت** هذا التقسيم
يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل
معقول كامل وقضاء منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره
قلت الثابت في الآلة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل

اسلام

وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ هذا قضا بمثل غير معقول
لان المماثلة لا تعقل بين الادنى والمال لانه مال ملك والمال مملوك وانما
وجب ضمانها بالنقص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ^{يقولون} قيدا
في حالة الخطأ لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص لايضمن لانه
مثل لصورة ومعنى وكان هو السابق واذا القيمة هذا نظير قضا
يشبه الاداء قيل في عبارة تساهل لان تسمية القيمة قضا لا محالة
فكان ينبغي ان يقول وقضا القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان
القضا اختار لفظ الاداء لانهما بالبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج
على عبد بغير عينة صحيحة التسمية عندنا خلاف للمشايخ لان جبرها لانه جبرها لانه
في الوصف لان الجنس كالتسمية ثوب او وابتة فتشتمل فيما بني على المساواة
كالتكاح دون البيع اما كونها قضا فظاهرا وانما شبهها بالاداء فليان
العبد لجبرها لانه وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعيينه الا بالتقويم ^{فصل}
القيمة اصلا من هذا الوجه مراعاة للمستحق حتى تجبر على القبول اى قبول
قيمه كما لو اتى بالملس حتى اى بعيد وسط تجبر على قبوله وانما يخير الزوج
لان التسليم عليه فليعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى
انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشئين فيخير
الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته ^{يقض}
محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد **فان قلت** لو قال تزوجتك على هذا
العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مراعاة المثل فكيف صحي هنا **قلت** انما قصدت
لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لا خذلا فبالاختلاف
المعقوبين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم يجب بالعقد لانه ما فيها
وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفة وعن هذا اى لا
ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل

اى اذا قطع شخص واحد به رجل ثم قتل قبل ان يبرأ يده عما قللوا
فعلها اى تحترق الولي ان شاء قطعه ثم قتل وان شاء قتل من غير قطع
لانها جنايتان عنده وخالفاه في الاول اى قال صاحباه لا يقطع الولي
بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة
لان القتل لو كان بعد البرء فمما جنايتان اتفاقا سواء صدر امر شخص
او من شخص عمدين او خطئين او احدهما عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان
قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطئا
والاخر عمدا وانما اذا كانا خطئين من شخص واحد وهو جناية واحدة
اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل
عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجه في موجب القتل وله ان يسرى
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو
الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا
فيخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطأ مرفوع عن **فان قلت** كان ينبغي ان لا يجوز
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند
امكار الكامل **قلت** يتعين عليه القطع والقتل لان يقتصر على
القتل لانه وجب حقه فكما لا ان يسقط الكل عفو كان لا ان
القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وبراء الباقي ولا يضمن المثل
اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان
العبد وان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء به او قبله ^{سقط} فيحتمل جبر
وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعين قيمته يوم
الفصل والجامع كون يوم الفصل وقت سبب وجوب القيمة

واجيب بان العدة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز
عن رد عين المصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافتراق
وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكمال ثبت فيه ولكن
ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضا الفاضل
فيكون وجوبه في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان المثل له يعتبر قيمته عند
السبب وهو الغصب اتفاقا وقتنا المنافع سواء كانت محررا ولعبد لا تضمن
قيمتها بالاتلاف اى بان يستخدم مثلا عبده غيره او يركب دابته وعند
التشافى يضمن بها كمن يضمن اجر المثل بالاتلاف منافع المحرر ولا واحد ولا يضمن
منافعه لوجبه وتوطل لان منافع المحرر تحت يده ولا يد لغيره عليها كشيء به
بخلاف العبد وجبه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف وانما كان الخلاف ثابتا
في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في
غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على
الاختلاف في زوايد المصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا
لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطله وعنده
اثبات اليد المبطله فقط فيكون الزوايد مضمونه عنده لتحقيق الغصب فيها
وغير مضمونه عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال متقومة عرفا كالثمن
فانها متقومة بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهر الانا مخلوقة لمصلحة الادنى
كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وادليل على انها مال اذا العقد
لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدو ان مقدار المثل ولا ممانعة بين
العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته واخفاره لوقت
الحاجة والمنفعة غير محترزة لا تبقي وقتين فلا تكون مالا **فان قلت** المنفعة
محترزة باحرار ما قامت هي **قلنا** هذه احراز ضمنى لا قصدى الا يرى

ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزاً تبعاً للأرض لكنه
ليس بمشقوق بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالتقيد
ورود على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة
بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على
المنفعة شيئاً فشيئاً ولين سلم انه وارود على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص للقياس عليه غيره **فان قلت** ثبت التقويم للمنفعة
في غير العقد كما في طي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر **قلنا** منافع
البضع الخفية بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بقا بده العين
حكماً والقصاص اى وقتنا القصاص لا يضمن بقتل الفاتل بعينه من
قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن
عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة
الخطأ وادليل على ما ليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمشقوق لكونه
غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقول
لقوله **قلنا** وليس قلنا معطوفاً على قوله قال ابو جعفر لانه متفرع على كون
الكامل سابقاً على القاصر ولا يصلح ان يكون **قلنا** متفرعاً عليه
بل متفرع على ان ضمان العدو ان يعتمد على المماثلة الكاملة او
القاصرة وفي عبارة المصنوع حيث لم يبين المتفرع عليه وانظر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه
طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمن شيئاً
عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت
بالمال على الزوج فيكون متقوماً عليه ثبوتاً وانزاله عين الثابت

فيكون متقوما زوايا **والا** ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير
 محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت اما هو لبضع المرأة يعقلها
 لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك مجازا لا يعظم واما
 عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا حضور
 وسمي بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنة الصغيرة على ما يقع
 الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء لا يدل
 على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه
 باعتبار اتف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتف ملكه قيد بقوله بعد الدخول
 لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفا قالانها الزمان ذلك النصف
 بشرط وتزويها وفوتايده عنه مع فواته تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
 عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمأ موربه من صفة الحسن ضرورة
 ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما يوجب
 كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء **اعلم** ان الحسن والقبح يطلق على
 ثلاثة معان **الاول** كون الشيء ملايا للتطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل **الثالث** كون
 الشيء متعلق المدح والذم كالعبادة والمعاصي ولا خلاف بين العلماء
 انها بالتفسير بين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد
 فيه فقد الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه واما يعرف
 بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب
 على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
 وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا
 وامر به لانه كان حسنا في نفسه وانخفض على العقل جهة حسنة فظهره
 انشراح بالامر به فيكون الحسن من مملو لانه فنقول الحسن لذاته اما

وقبحها

ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتينا بالما مور به كالايمان
 والصلوة ونوع منه يكون حسنا لكونه اتينا بالما مور به وقد يجتمعان
 في الايمان **والاول** يوجد بدون الثاني او آمن من غير ان يؤمر به **والثاني**
 يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
 في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن
 لذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به
 لجواز ان يؤتى به لاعتد قصد الامثال كالوضوء للتبرؤ وعلى هذا فيجمع
 الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتينا بالما مور
 به وكونه شرطا للصلوة والامر بالما مور به الهيئة المخصوصة للصلوة
 وباتيانه ايفاعه وجبت الحسن والقبح طويل فلنرجع الى محل الكتاب وهو
 اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون
 حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
 للمأ مور شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقدار
 اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
 او لا يقبل وصفه لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا
 او وصفه لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك
 الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما
 حسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم
 نظر او الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى
 يجعل قسمائنا او الثالث اما ان لا يجتمعا السقوط فيكون من النوع
 الاول او يجتمعا فيكون من النوع الثاني كذا قال بعض الشارحين اقول وهم
 بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لما ان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم
 للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون

ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة بينهما وهي ان يكون حسنة لا بعينه ولا لغيره كالزكاة
 فانما ليست حسنة لعينه الكون اذ صاعه مال ولا لغيره لان واسطة حسنة وهي
 دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقق الحسن بعينه ولو لم يجعل كلا
 واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل
 السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على أي وجه كان يكون كغيره
 ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بانه وصفا فانه اصله ساقط
 حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان
 ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ما جوار **فان قلت** بقا الصفه
 بدون اصل محال **قلت** هذا وصف اعتباري لا يقضي وجود محل يقوم به حقيقة
 والصلوة فانما حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى
 لكونها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجحون والاعذار والجحور
 والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة
 والركوة مثال لما يلحق به فانه الركوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا
 انما صار حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم
 في ذاته تجوع النفس ومنع نعم الله تعالى وكلمه صار حسنة بواسطة قهر النفس التي
 هي عدو الله تعالى كما جازي الخراج وهي التي تدعو الى داود داود عاد ونفسك فانما
 انتصبت لمعاني وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في ذاتها
 كسفر التجارة الا انه صار حسنة بواسطة شرف المكان كما في الصلاة ما انت باكل
 ان الوادي شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط مخلوقا الله تعالى اذ
 النفس ليست بجاينة في صفاتها بل هي مجبولة على تلك الصفات كما ان النار لا تحترق
 بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير يخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقق
 هذه العبادة بالصلوة **فان قلت** حب ان حاجة الفقير وجناية النفس
 بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل واحد منهما ليست واسطة اذ

حسنة لا بعينه ولا لغيره

او لاحسن فيها وانما بواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما
 باختيار العبد **قلت** الدفع والقرار يجعل على انه مصدر للمجهول بلا اختيار
 العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به
 لمعنى في غيره **فان قلت** كلمة متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا
 لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه ضرورة حكم الامر
قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبداء الحسنة ذات المأمور به بل
 المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى
 غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبل فانه الذي لا يقبل السقوط
 وهو اي ذلك ان لا يتأذى بنفس المأمور به او يتأذى او يكون
 حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
 مثال لما لا يتأذى فانه ليس بحسن لانه تبرؤ وانما صار حسنا للتوسل
 الى اداء الصلوة وهي لا يتأذى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل
 بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأذى بنفس المأمور به وهو ليس
 بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء
 كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأذى بنفس الجهاد وانما جعل
 حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر باختيار العبد وجوبه
 الاعلاء او الدفع مصدر للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
 الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المقص الجهاد وعلى اعتبار
 ان يكون الاعلاء والدفع مصدر للمعلوم فكان الاول في التمثيل ان يقول
 واقامة الحدود وفانما ليست حسنة في نفسها لانه تعذيب العباد ولكنها
 جسيمة بواسطة الرجوع عن المعاصي وهو يتأذى بالاقامة والقدرة التي
 يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن
 المطلق من قبيل شرائط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه

حسنة

حسنا بحسن في شرط ولا شك في حسنه لان تكليف العاقل في قضا
 الامر الذي حسنه حسنا لشرط وصار للمحقق به ايضا حسنا لشرط وصار
 الحسن لغيره الذي لا يتبادى بنفس الامر به كما وضو ويتبادى كاجزاء
 حسنا لحسن في شرط فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في
 نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في
 شرط لكان اعم ووجز **فان قلت** اذا كان هذا القسم جامعا لاقسام
 فلم اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه **قلت** لان الحسن الذي حصل
 من حسن الغير فاسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها
 ولا تعلق انما متقدمة على الفعل **اعلم** ان القدرة على نوعين قدرة يصير
 الفعل لا متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجوبة لجميع الاشياء
 فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لا متناه
 تختلف المعلوم عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط للتكليف
فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروط بهذه القدرة لان الفعل
 بدو ما ممتنع ولا تكليف بالممتنع **قلت** لو كان مشروطا بالما توجبه التكليف
 الاحال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك الامور به لعدم التكليف بدو
 المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
 المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا
 كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاع
 وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته
 العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها مشروط الوجود وهو
 مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والالات فهي سابقة على
 وتكليف نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود وعادة كمن ادركه على سعة الوقت
 مع كونه ايمالا واداء الصلوة يظهر ان هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه

وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندرج وقوعه يظهر
 اثره في لزوم الاداء بخلافه وهي اي القدرة التي يزود بها حسن المأمورة
 نوعان مطلق يعني غير اعتبار قيد وهو اول ما يتمكن به المأمور من اداء
 ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل
 ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولو قال القدرة
 المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولي واوجز
 لان المطلق في الاصطلاح مالم يتقيد بقيد او بممكنة مقيدة بقيد فامطلق
 عليها غير خليف قيد بالاداء احرازه عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى
 من فاته عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه
 في تلك الساعة لا يقال انه تكليف ما ليس في التوسع لان القضاء ليس
 تكليف ابتداء بل بقاء والتكليف الاول وما شرط لوجود شيء لا يلزم ان
 يكون شرط لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء
 بالسبب الاول **واما** عند من اوجب به نص جديد فلا بد فيه من القدرة
 لانه تكليف اخر كما قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب
 السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصد اذا ذكرها اي
 فليصل تلك الصلوة الواجبة فخايتها انه اثبت مما نكته والاولى
 ما قال بعض المحققين لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
 الاداء ان كان مطلوبا بنفسه بشرط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره
 بشرط توهمه فكذا القضاء ان كان مقصودا بشرط فيه حقيقة وان
 كان مطلوبا لغيره بشرط توهمه كما في النفس الاخير فانه القضاء فيه
 واجب على توهم الامتداد ليلظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه
 اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقة وهي انما تشترط للاداء اذا كان
 الفرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت

قدرة

الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريم
 لزومه اداء الصلوة عند التعمام الامداد في آخر الوقت بوقف الشمس
 وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسيلمان النبي ام على ما روي
 ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافات فاشتغل بالوقت
 العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق
 مسى الآية تشاء ما حيث انها شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن
 حفظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برو الشمس ليتدارك ما فاتة وشيخ
 الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يقول عقر السور
 وضرب الاعناق بالكتي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان
 القوم من بني نضوة ولم يعلموه كذا في شرح التاء ويدل ان ثم يتقلد الزوم
 القضاء بجزءه عن الاداء كما في الحلف على مس التماس انعقد اليمين لتوالم
 البقر لان التماس منسوخ ثم يحث ويلزمه موجب الحلف وهو الكفارة
 فيكون انما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهو هنا هتك حرمة
 الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فوات وانعدمت
 القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيدا لا اعتبارا
 كما لم يلزموا الحج باحتمال ملك الذر والراحلة **وكامل** وهذا نوع ثان
 من الشرط الذي يزاوج من الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء
 اي الموجهة لتيسر الاداء على العبد سمي بالكمال لانها زائدة على الممكنة
 بدرجة لان ما يثبت التمكن ثم التيسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
 ليس معناه ان المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير بالشرط
 هذه القدرة الى التيسر بل معناه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جازا
 لتيسر العباد الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
 على هذه القدرة كان تغيره من العسر الى اليسر بواسطة وهذه القدرة

في الاسرار
 الظاهرة

شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق اذ
 المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهر وعتقا وجوا
 ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة
 ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقدير او هي كالتما في الزكوة فان
 الاداء ممكن بدونها الا ان اليسر يحصل به كيلا ينقص اصلا لمال
فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كما استغنا المشر وطعن
 بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط ودوامه بقاء الواجب **قلت** نعم اذا لم يكن
 ابقاء بدون العلة كما تترك في الحج وهو هنا لم يكن لان اليسر لا يبقى بدونها
فان قلت لو كان ودواما شرط لما وجب الزكوة في الباقى اذا هلك بعض
 النصاب لان النصاب شرط لليسر **قلت** ما شرط النصاب لليسر فان
 الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كادوا خمسة من مائتين بل
 شرط في الابتداء للممكن من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة الاغناء
 لا يتحقق الا من الغنى كالتملك لا يتحقق من غير الملك واحوال الناس
 متفاوتة في الغنى فقدره الشارع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة
 والعشر والحراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة بغير اذا هلك المال
 بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد يسقط عنه الزكوة عند عدم بقاء
 القدرة الميسرة التي هي وصف التما لانها كانت ممكنة بدونها فيشرط
 التما ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة
 اليسر لا يبقى عند انتفاؤها وانما لا يقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا
 لتقر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة
 والتساعي قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا تسقط عنه الزكوة
 لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتقدي خرج عن ان يكون محلا
 للتقيد فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديره لجزاله ونظره بالفقر

بالتتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا
 يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر لا يرى
 لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج واسم
 اضافي لا يمكن ايجابه الا في التمام الحقيقي فيشترط قيام شقة الاغذية في
 وجوبه وكذا يبطل الخارج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديره حتى
 لو امتنع نموها بان كانت الارض سبعة اوزعها ولم ينبت لم يجب
 شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخارج لانه ليس من جنس
 الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل التمام
 موجودا حكما بتقصيره بخلاف اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط
 الخارج لانه لم يقتصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة ليتمكن استغلال
 الارض في آخر السنة لا يسقط الخارج بخلاف الاول في القدرة الممكنة
 فان بقا ما ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض وبقاء الشرط
 ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدق
 الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
 بعد وجوبها وفي هذا ومن زعم ان الحج وصدق الفطر وجبا بقدر
 مسرة ان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائد
 على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب
 الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من براوصاع من
 شعير فقال انها واجبان بقدرة ممكنة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة
 عادة **فان قلت** هذا يناقض ما قلت من ان القدرة بالقدرة الممكنة
 بسلامة الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانها من قبيل الالات التي
 هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة
 اليسر بل يصير الموصوف به اهلا للاغناء اذا اغنا لا يتحقق من غير

الغنى الشرعي **فان قلت** المراد من الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف
 على الغنى الشرعي **قلت** ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم ينصف
 به يكون اهلا لخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبه بالتنا في بينها وحل
 يثبت صفة الجواز للمأمو به اذا اتى به اي المأمو به بالمأمو به قابل بعض
 المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقتضيه دليل مستدلين بان من افسد
 حجة بالجماع قبل الوقوف فهو مأمو به بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج
 ولا يجوز المودي اذا اذاه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت بصفة الجواز
 بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمو به وذلك انما يكون بعد جواز
 شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فوجد المتكلمين
 او عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا
 بدليل زائد وعند الفقهاء وهو عبارة عن حصول الامتثال باثنين
 المأمو به كما وجب فلم يثبت الجواز عندنا لانه يلزم تكليف ما لا يطيق
 والواجب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال
 بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحيل عن احرامه وحج الصحيح
 في العام القابل باحرام جديد فاذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه
 السلام امر بالمضي بما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف
 اخر حكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمو به
 غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس حرام مأمو به شرعا ولكنه مكروه
 قلنا المأمو به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التثنية بعدة الشمس
 واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمو به لا تبقى صفة الجواز عندنا
 خلافا للشافعي هو يقول بنفي لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يكرم
 من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء وكذا
 فرضا فبما تساخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز ولنا ان وجوب الجواز

الاداء على وجه لا يجوز له تركه وموجب الجواز الترتيب بينهما تناف
 فلا يجوز اضافته غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله
 غير ان يقيد بقيد الاذن في الترتيب فيصالح ان يكون جنسا للوجوب وعلى
 هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة جهة النوع
 من الجنس بعد ان ينشأ النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما
 شرعيا بدليل منفصل وقاعدة الخلاف تظهر في قوله من حلف على عين
 فرائي غير ما خيرا فليكن كمينه ثم ليات بالتذي هو خير فانه يدل على وجوب
 سبق الكفارة على الحنث وذلك مشوخ بالاجماع فبقى جواره عنده ولم يبق
 عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود واي غير متعلق به على وجه
 يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو المطلق على الترتيب
 اراد به ان لا يتقيد بالمال لان يتقيد بالمستقبل خلاف للكرخي فان المطلق
 عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر
 يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان وكذا لو اتى به سقط عنه الفرض
 اتفاقا فتاخير عنه نقض لوجوبه اذا الواجب لا يجوز تركه عن وقته اللهم
 يعود عن موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للترخي يعني ان الامر وضع
 الفعل فقط بالاجماع وذلك لما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني
 في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة
 فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
 واما قوله فتاخير نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي
 الذي بعده الى آخره ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
 فعلة في الجزء الثاني اداء وليس كذلك **فان قلت** ان مات في الجزء الثاني
فان كان لا ياء ثم يلزم اضعاف الوجوب وانه كان ياء ثم يلزم الفور **قلت** لا ياء
 واما ياء ثم لو فوته ومجرد التأخير لا يكون تقوية لانه يمكنه الاداء في جزء آخر وهذا

لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يات ثم والموت في ذمة نادر لا يصلح
 لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مقيد
 جواره بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى
 اي يكون زمانا محط به ويفضل عنه وشرطا لاداءه اذ لا يتحقق الاداء بدون
 الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال
 الشراح ولما قيل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
 العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاول ان يشترط لصحة الاداء وجود
 وجوبه عند الوقت قبل الاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذا اختلف باختلاف
 الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة **فان قلت** ظرفية الوقت للمؤدى
 يستلزم شرطية او انظروني محال والمحال شرط فلا حاجة الى ذكره **قلت**
 لائم الاستدلال لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود بان
 اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتناع الصلوة بظرفية
 فلا حشوف في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى
 يفسد قبل الوقت **فان قلت** هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم
 لا يجوز ايضا **قلت** قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول والتقديم
 على السبب لا يصح ابدا ولما قيل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه
 ضروري لانه يوقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا
 للوجوب او للماد بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت
 الصلوة فانه شرط للماد فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء باعتبار شرطية
 السببية والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على
 السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة
 الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان
 ناقصا فناقضا ولما قيل ان يقول المستفتر هو المؤدى او الاداء والمدعى

على الشرط

مسببية نفس الوجوب والآولى ان يقال ان الوجوب يتجدد ويتجدد
 الوقت وذا يدل على السببية **فان قلت** لا مناسبة بين الاوقات والعبادة
 ولا تدوم المناسبة بين الاسباب والمسببات **قلت** السبب في الحقيقة ترادف
 التعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما تحصل في الاوقات فجعل الاوقات
 سببا مجازا واعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء وجود اداء وكل
 منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم له
 تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا و
 وجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ
 الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واداءه وسببه
 الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستحقة لجميع شرائط التامير فيكون
 الامع بالفعل فبالتشافي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادة
 البعدية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك
 فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان متغيرا بين لكان التصايم
 فاعلا فاعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب
 المالي فبينها فرق فانه لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى
 له الحق وجوب الاداء فالواجب هو لكان الاداء فعل ذلك المال وذهب
 المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم
 وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها يفترقا في الوجوب
 فان المسافر يزيله الصوم نظر الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان
 السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطأ **فان قلت** على هذا ينبغي ان لا
 صوم المسافر اداء للوجوب **قلت** بعد الشروع بتوجه الخطأ ويلزم الاداء كما
 في الواجب المجبر على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التبيين فلو قلنا الواجب
 لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزوم في

زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط لاداء
 ومطلق الوقت طرف لها وكل الوقت سبب لوجوب اداء فان الفرض عن
 وقته والا فالبعض سبب وبهذا التفسير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب
 لا يصح ان يكون طرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة
 وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا
 في اخر الوقت واللازم بط ولا آخر الوقت والا لما تلحق الاداء في اوله واذ لم يتعين
 الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشارت
 وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعيين ذلك السببية
 لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء
 الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل بل اي سبب الوجوب
 الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الا تمام ركن فقبل
 ان يتم الشروع بالتكبير ينتقض من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن
 لما كان الشروع عقيب اعطى له حكم الاتصال لان الاصل اتصال السبب
 اداء **فان قلت** المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
 به **قلت** الموجب يفرض الى الوجود واعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بوا
فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية
 حتى ينتقل **قلت** لا ثم انتفاء السببية على الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال
 بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما
 المنتفى تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
 والاتصال لكن تقرر السببية موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
 فيلزم الدور ولذا كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي
 عرضي لا يحمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال **فان قلت** ان صغى في جزء من
 اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع لكان اوجزا اخرى ومن التطويل

على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قيل لو تقرر موقوف هو
 السببية على الاداء وهو

اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني يتقل السببية من
الجزء الى الجزء الاخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقرر السببية او
الجملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير يتقل الى الجملة يعني
كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل
عنه الى البعض ضرورة فاذا ارتفعت عاود الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال **فان قلت** قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان
كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب الاداء **قلت** معنى قولهم
يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت **فان قلت** لو شرع
رجل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاءه في الوقت
الناقص لانه صار ديننا في الزمة وهي قرينة مقصودة ولكنه يجوز **قلنا** باب
التفعل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان التفعل مشروع
بالافساد صار واجبا ولم يبق نقلا في حق القضاء وهذا لا يجوز قضاءه في
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظفر فيه احكام التفعل فلهذا
لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الزمة كمالا لصيرورة سببه كمالا
في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يوم
لان الناقص لا يؤدي عن الكمال **فان قلت** كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه **قلنا** نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كمالا بخلاف عصر يومه
فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين السببية
فيجب في الزمة ناقضا للنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان
فان قلت اذا سلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاءه
في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقضا للنقصان

سببه **قلت** المراد من قولنا ما وجب ناقضا يتأدى ناقضا بالكلية
ما وجب الذي لم يصدر ديننا في الزمة لان النقصان في الاداء انما
يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه
لا جابر له في الغايه ولما لم ان يقول السبب لما كان ناقضا في الاصل
كان ما ثبت في الزمة ناقضا ايضا فيبقى الوقت لا ينصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت
لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع
الذي جعل الوقت ظرفا له اشترط نية التعيين يعني تعيين فرض
الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط
عند البعض ولو نوى فرض الظاهر كفي والاصح انه شرط لان فرض
الظاهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط
التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتقل بانتقاء السبب وسبب التعيين
توسعه للوقت واذا ضاق وزوال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجبا
بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتحريم في الطواف وعدم
النسقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعين عند
التسعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا
يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد
بان يقال عيشت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قضاؤه
بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال
به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدى في اي جزء يريد كالحائث اي ان الحائث في
له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام

ولو عين احدهما لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون الوقت معيارا
 له اي مقدار ذلك الواجب حتى ينفذ او بزيادة وينقص بنقصانه وسببا
 لوجوبه كشر رمضان اما كونه سببا فلا يضيف اليه وقيل صوم شهر
 رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببية لان الاصل في
 الاضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا
 لوجوب الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرفي من كونه
 موقفا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت
 قد لا يكون سببا كما في المنذور والمعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا
 خصها بالذكر **فان قلت** السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم
 فسرناه به لانه لا يرد على الكافر او اسلم في النهار لا يجب عليه ذلك اليوم
 مع ان شهره جزء من الشهر حاصل فعمل الاول يلزم عدم جواز الصوم
 في الشهر والحق المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر
 دليل على سببية لان ما هو مضاف اليه ليس سببا وما هو بسبب ليس مضافا
 اليه والاضافة الى الجزء غير مسبوقة **قلت** السبب الشهر كله كما اختاره
 الترمذي ولكن نقل منه الى الجزء رعاية للمعيارية كما قلنا بمثل في باب
 الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منقيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا
 ولا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا اسلخ شعبان
 فلا صوم الا في رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صوم
 رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الظرفية
 عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف للتلازم يلزم الجبر في وصف
 العبادة كما شرطت باصله **قلنا** ما صار الصوم متعينا في الزمان صار
 كما متعينا في المكان والاطلاق في المتعينين تعيين فلا حاجة الى
 نية التعيين فيصا ب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا

كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين لعدم مزاحمة
 غيره اياه ومع الخطا في الوصف بان نوى النفل او واجبا
 اخر لانه لو نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون
 الوصف فيبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم **فان قلت**
 نية النفل او قد لغت فيلغوا ما في ضمنها الا في المسافر بنوى
 واجبا اخر المشتمل منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت
 مع الخطا في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم
 لا يصاب في حقه مع الخطا في وصفه بل يقع عما نوى عند خيفته
 قيده لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو الشهر
 اشهر قد تحقق في حقه الا ان الشرع اثبت له الترخص باللفظ فاذا
 ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان
 وجوب الاداء لا سقط عن المسافر صا رمضان في حق ادائه
 بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكلما
 فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدأ محذوف اي المسافر
 بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا اخر او النفل يقع عن صوم
 الوقت لان رخصة متعلقة بحقيقة العجز فاذا اصام فقد فات
 سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت
 وهو محتار فخر الاسلام وشمس الائمة السرجى وما بعدها المص
 ولكن اكثر المشايخ وصاحب المهداية على ان المريض اذا نوى
 النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصة متعلقة بخوف
 ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفق بعض العلماء
 بينهما بان المرض متوقع الى ما يضرب الصوم كوجع الرأس والعين
 والحجيات والى ما لا يضرب كالا مراض الطوبية وفسا والاضم

امراض عن الفرض فصا بمنزلة
 ترك النية قلت الاعراض انما
 يثبت في قسمي نية النفل

نوى نفلا

وغيره والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول
 والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني ومن النفل عنه
 روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن
 ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان
 ترخص النفل للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه
 فلا يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان
 اولى والافادة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا
 يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت
 في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان فيد بالنفل لانه ان
 اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
 لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية
 منه الى صوم الوقت او كان معيارا لاسباب كقضاء رمضان
 والنداء المطلق هذا هو النوع الثالث من الوقت اما كون الوقت
 معيارا لفظا واما كونه ليس سببا فان السبب في القضاء ما هو سبب
 الاداء وهو شهر والشهر وفي صوم النذر **فان قلت** قيدت
 النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم
 ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الرابع **قلت**
 النذر المعين من القسم الثالث لانه معيارا لاسباب لان سبب النذر
 لكن لا يشبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا
 يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر
 لان تعيين وقت النذر وحصل بتعيين التاذير فيؤثر فيها هو حق
 التاذير كما لنفل ولا يؤثر فيها هو حق التذارع وهو الواجب
 الا في ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الا

فتا

الاوليات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم
 من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى
 من الليل فينقضي الامساك من اول النهار لمحتل الوقت وهو
 القضاء ولا يحتل الفوات لان وقت العزم خلاف الاولين وهما
 الصوم والصلوة لانها مشروعة في الوقت المعين فيفوتان
 بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الوقت يشبه
 المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام
 واحد الا الحج واحد كالتنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان
 اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويتعين
 اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان
 لاشكاله من وجه آخر وهو ان الحج عند ابي يوسف مضيق لان
 اواركه العام الثاني مشكوك فصارت اشهر الحج من العام الاول
 لا وانه متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخير
 من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح قابل للاداء فاشبه
 وقت الصلوة **فان قلنا** لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف
 وموسع عند محمد زال الاشكال **قلت** لان كل واحد منهما حكم
 بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق لاحتياط حتى لو ادرى العام
 الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان
 الاصل في الحيوة البقاء ولهذا الوصيات قبل اواركه العام الثاني
 كان العام الاول متعينا للاداء عنده فيبقى الاشكال واخر الخلاف
 يظهر في الاثم فعند ابي يوسف ياثم ان لم يؤد في العام الاول
 وعند محمد لا ياثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل
 له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول

اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الموجب عليه الحج
 بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة
 الحال فيصرف الاطلاق اليه وتقال ان يقول بشكل على سبيل
 ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض
 الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يشترط
 بطلان النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشترط
 نية الفرض باء النفل لانيته النفل يعني لو نوى نية عما نوى
 عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلفو نية تقع
 عن الفرض لان السفينة تحجر في امر الدنيا صيانة لما له وهو في امر
 دنيه اولى فيلغو نية النفل وبقي اصل النية فينادى به فرض الحج
 واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجة فرضا من غير اختيار وذلك
 بط **فان قلت** هذا وارو عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل
 مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار **قلنا** في رمضان اذا
 نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية
 بخلاف الحج فان وقتا قابل للنفل فيثبت صفته النفل فيتحقق الامر
 عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يجي طيبون بالامر
 بالايان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
 كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى
 قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحد
 والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالاعتقاد
 لان المط بها امر ديني وهم اليق بها فقد اثر في الدنيا على
 وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرها في حكم المؤاخذه في
 الآخرة بخلاف فيما يقون على ترك اعتقاد وجوب العباد

في الدنيا كما يقون على اصل كفرهم كقولهم ما سلمكم في سفر
 قالوا لم يمكن من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية
 الصلوة وهذا التأويل منقول من اصل التفسير فيثبت ان
 الخطأ بيقيننا ولاهم في حق المؤاخذه وانما في وجوب الاداء
 في احكام الدنيا فذلكم مخا طبون عند البعض وهو الشافعي
 والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العباد واجب
 عليهم ما ارادوا بذلك ان ادانوا جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاء
 واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يقاوبون بترك العبادات
 بشرط تقديم الايمان بزيادة على عقوبة الكفر **فان قلت** الايمان
 اصل العبادات فكيف يثبت تبعاً لوجوب الفروع الا يرى
 ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لا يثبت به الحرية **قلنا**
 لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت به
 بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يجي طبون باء ما يحتمل
 السقوط من العبادات كالصوم والصلوة ولا يقاوبون
 بترك القول عليه السلام لمعاذ فريضة حين بعثه الى اليمن انك لتأتي
 قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول
 الله فان اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم
 وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على
 الاجابة بالايان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايان
 فانهم يجي طبون به اتفاق محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه
 على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب
ومن اي من الخاص انتهى قدم الامر لانه لطلب الوجود والطلب
 لعدم الوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل التاكيد

لا تفعل وأنه يقتضي صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناقل قال
 الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الأمر
 في قيود التعريف والاحترازاات وبيان الاختلافات في الحسن من
 أنه شرعي أو عقلي آية في النهي وهو أي المنهى عنه أما أن يكون قبيحا
 لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان
 لأن نوعيته الشيء يكون باعتبار أمور أو لغيره معطوف على قوله لعينه
 وذلك نوعان وضعا أراد به ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل
 الانتفاك ومجرا أراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كاللغو
 مثال لما قبح لعينه وضعا لأن واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو
 قبح لذاته عقلا من غير ورود الشرع به لأن قبح كفران النعم مكرور
 في العقول وبيع الحر ومثال لما قبح لعينه شرعا لأن العقل لا يكره
 بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف وأما قبح شرعا لأن البيع
 مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحا شرعا لا وضعا
 لأن العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وضعا
 قائما بالمنهى عنه يعني أنه منهي عنه لا بذاته لأنه في ذاته ليس كالله
 بل باعتبار وصفه وهو أنه يوم عيد وضيافة وفي الصوم أعراض
 عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة التصادم من
 الوصف له لعدم تصور الانتفاك عنه لأن الوقت داخل في تعريفه
 الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت التذام مثال
 لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك التسبيح للجمعة وهو قابل
 للانتفاك عنه إذ قد يوجد الاخلال بالتسبيح بدون البيع للمكث في
 بيته والبيع بدون الاخلال كما إذا باع في حالة التسبيح في الطريق
 وكذا وطئ الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الذي لا ذاته لأن

الشيء

لأن وطئ المنكوحه جائز وانتفاك الأذى عنها ممكن بزوال
 الحيض وكذا الصلوة في أرض مفصولة منهي عنها لشغل
 ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بأن يأذن مالكها
فان قلت لا يتم زوال الأذى عن الوطئ حال الحيض وانتفاك
 الصلوة عن الشغل حال الغضب فانه لو أذن المالك أو ظهرت
 الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي **قلت** ليس الكلام
 في حال كونها منهيين بل المراد منه إمكان خلو الوطئ والصلوة
 عن الحرمة في هذين المحالين بعينهما بخلاف صوم العيد فإنه لا
 عن الأعراض عن ضيافة الله تعالى بحال أعلم أن الموجب للقيح لما
 كان بمنزلة الوصف في القسم الأول كان أشد اتصالا به فوجب
 قضاؤه والمشروع لأن التشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
 لأنه بنفسه شروع صار صائما فصارت انتفاكه مشروعاً ومخطوئاً
 وفي المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعاً وهو واجب عند البعض
 خلافاً للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقاً فخرج جانب الترتك
 فلم يلزم القضاء وأما فتح نذره من جهة أن الصوم عبادة لا من
 جهة أنه معصية وهو ترك الإجابة ولذلك قالوا لو صرح بتركها
 عنه وقال الله على صوم يوم النحر لم يفتح نذره كما لو قالت لله على
 صوم يوم جفسي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم جفسي صح
 نذره بخلاف الصلوة في الأوقات المكروهة فإنما وجب قضاؤها
 بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وإن لم يسم صلوة مالم يجمع
 ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنها هو الصلوة والمضى فيها يكون امتناعاً
 عن إبطال العمل وهو واجب وتحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
 وترك المضى يكون امتناعاً عن معصية بطاعة وأرتكاباً

وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزم القضاء وفي
 القسم الثاني لما كان يمكن الانكسار او حبس صحة البيع وقت
 التذرع حتى اذا والمالك بلا قبض مع كراهة التنزيه **فان قلت** اذا
 ارادوا بالكرهية التحريم وهي ان يستحق فاعله محذور او دون العقوبة
 كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دون هذا خلاف
 وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطى الحرام
 والمنصوص خلافه **قلنا** نختار ان كراهة تنزيه وانما كره مستحله
 لان حرمة ثبتت بالاجماع كذا في التشرح الاكلن وجامع الاسرار
 وقيد تأمل لان وطى الحرام اذا كان مكرها كيف يثبت حرمة
 والتمنى المطلق عن الافعال الحسنة وهي ما لها وجود حسن من غير
 توقف على الشرع كالنقل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
 قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو البقيع لعينه اذا
 قام الدليل بخلاف فانه يقتضى البقيع لغيره كالتمنى عن وطى حاله
 الخيض وعن اتخاذا الدواب كرسيا وعن المشي في نعل واحد فان
 الدليل دل على ان التمنى لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء
 وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم
 والصلاة والبيع والاجارة **فان قلت** لا يتوقف معرفة البيع الاجارة
 على الشرع لتحققها بين المثل قبله **قلنا** كان الموجود بينهم مباداة المال
 بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقلين ومجلية
 المحقق وعليه وغير ذلك وفي عليك المنافع بعوض زاد الاهلية
 والمجلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما
 بهذه الشروط موقوفة على الشرع كذا قاله التشرح **ولما قلنا** ان
 يقول ما عدتم من الحسابات انما كانوا يعرفونها من حيث انما افعل

كرهية

افعال **واما** معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان النقل
 انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد
 وقد قتل بالهكذا عمدا ولا يكون القاتل ابلا وكذا الزنا من حيث كونه
 وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشهادة **اما** في الفعل او
 في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين
 فالصواب ان يفتر الافعال الحسنة بالما يتصرف الشارع فيمنع
 في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا او
 يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهى بعد التمنى
 باصلا دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبحا لعينه فلا مشروعا
 كالتمنى عن بيع المضامين والملاحق وصلوة المحدث فانما افعال
 شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق
 وعن الاستثنائين ايجاز فخل **فان قلت** التمنى عن الصلوة في الارض
 المفصولة نهى عن الافعال الشرعية وليس بما اتصل به وصفا بل من
 قبيل ما اجتمع به مجاورا **قلنا** المراد بما يكون قبحا لغيره بدون اعتناء
 بالجهة الزائدة وهي كونه اشد اتصالا ومجاورا له كما ان البقيع لعينه يفيد
 التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احداهما وضعا والاخر شرعا فخص
 اتصل به وضعا بالذكر لكونه اكثر واشهر فان البقيع يثبت اقتضاء
 للمعنى عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت البقيع على وجه يبطل به
 اي بذلك الوجه المقتضى وهو التمنى بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتداء
 فلا بد ان يكون المنهى عنه متصوورا لوجوده حتى يكون العبد مبتلا به **فعل**
 فيعاقب او يترك فينبأ ولو كان قبحا لعينه في الشرعيات يكون
 باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والتمنى عن المستحيل عبث كمن قال
 لا انسان لا تطر فيبطل التمنى المقتضى وفيه ابطال البقيع المقتضى

فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل البقح على البقح لم يكن المنهائي
 ممكنا والمقتضى هو البقح محفوظا والمقتضى وهو المنهائي ايضا محفوظا
 تحقيقة ان الشئ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
 والمنهائي تصرف في المحاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل
 فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشئ فلا يثبت
 عليه العدم في المنهائي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول يثبت
 الوجود والثاني لا يثبت **ولما قل** ان يقول انه بعد كونه مصدرة على
 يرد عليه ان المنهائي قد يكون طريقا للشئ في بعض الاحكام الشرعية فان
 هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لانه ان يكون المنهائي
 عنه متصورا لوجوده ومنع قولهم والا يكون مستحيلا بان لا يتم استحالة
 وعدم المشروعة لا يثبت في الامكان الذات ومبني التكليف عليه لا يرى
 ان انه يحل كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بالنقض وقوعه لكونه ممكنا
 بالذات والاقرب ان يقال الشئ اذا كان مشروعا ثم نهى عنه **ول** على
 ان عينه ليس ببيع اذ لو كان قبلي لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا
 تقرير بالمسائل على ما مره من الاصل في وكونه المنهائي عن الافعال الشرعية
 واقعا على ما قيل لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بالمال وفي احد الجانبيين
 فضل خال عن عوض مستحق بعقد معاوضة وسائر البيوع الفاسدة
 كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقبين
 او للعقد عليه او من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
 يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصلا اما في الربوا او البيوع
 الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
 في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما
 شرط القبض لكون سببه فاسدا والحكمة لا تناقض ملك اليمين

لجلد الميتة **فان** صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث
 انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقتضيه
 وفي الهداية لو صاح به يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوجوب
 وهو الدرهم الزايد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد
 فرع على المزيدي فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة
 كالوصف لانه امر زائد والخبر مال غير متقوم فجعلنا ثمنه بفسده لكون
 الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا يفسخ العقد والمقصود من
 البيع المبيع ولهذا لو هلك يفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا لجري
 الوصف لتعلق المنهائي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
 قبح الاصل كاللالي اذا اصغرت والمنهائي عن بيع الحر والمضامين
 جميع مضمون وهو ما في ظهور الابدان والملاقيح جمع ملقوذة ومن في ارجاء
 الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي بهذا جواب عما يرد نقضا على
 اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والمنهائي عنها كان ينبغي ان يقتضي
 مشروعية وليس كذلك لان هذه العقود لا ينفقد اصلا ولا يفيد ملكا
 فاجاب بان المنهائي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
 معدوم فكان المنهائي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل المنهائي
 ولما قل ان يقول ان اراد بالشئ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله
 مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به الشئ المصطلح وهو
 بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على مشروعية هذه الامور
 قبل المنهائي وذا غير معلوم **فقلت** انما مباحة بالاباحة الاصلية **قلنا**
 لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا **فان**
قلت ثبت مشروعية بتقرير النبي عليه السلام في الابدان حيث لم
 عنها في اول زمان نبوته **قلنا** انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه

في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل **قلت**
 قوله والنهي عن بيع الخمر ان كان ذكرا فمات بعد ان يبيع الخمر في عينه ولا يكون
 مشروعا اصلا **قلت** ذكره هناك باعتبار اقسام القبيح ومنها باعتبار
 ما ورد على القاعد به سؤال وقال الشافعي في البابين اي في الحية والشرية
 ينصرف النهي المطلوب الى القسم الاول اي الى ما يبيع لعينه فلا يكون
 مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون
 قبيحا لغيره فلا يكال البقح حال اي قائل بان النهي يقتضي البقح مطلقا والمطلوب
 منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي
 الامر المطلق يقتضي ان يكون المأثور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في شر
 الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاجل احوال مقصودة
 كالصوم للشواب والبيع للمكث وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع من اجل
 المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للثنا في بين الوضع الشرعي
 والبيع الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للشواب والبيع سببا
 سببا للمكث ومن جعله قبيحا لغيره يرتب عليه حكم لان النهي في اقتضاء البقح
 حقيقة لصحة تكذيب من قال نهى الشارع لا يقتضي البقح ومن امارا
 الحقيقة كالا امر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه
 معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون
 حراما لما بيناه من التضا وتلاي جمع كونه منهيما عنه مع كونه مشروعا **قلت**
 لا تناقض بين البقح والمشرعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروعي
 باصلا وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي
 لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية انخفضت
 بالامتنان حتى صحت الخلوة والمسافة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا
 للثمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب

الحرمة قصدا بل يوجبها بالولد لانه جزء من الواطي والموطوءة كونه
 مخلوقا من مائهما فيجوز الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال
 نالك اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات
 واصله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة
 الولد فاقيم ما هو سبب الولد هو الوطى ودوا عيه مقام الولد كما اقيم
 السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما
 لانه خلف عن الولد وهو عين غير منصف بالحل والحرمة وقد يوجد
 ولد الزنا اصلح من ولد الترشد **قلت** كان ينبغي ان يحرم زوجه
 بعد وجود الوطى مرة لشبهة البعضية **قلت** سقطت حرمة
 التسلل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وملك وقضى
 بالتمسك بملك الغاصب عندنا وعند غيره لا وثمره الخلاف يظهر في تلك
 الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع لانه الملك نعمة يتصل بها
 الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا
 لاجوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم
 وهو الضمان لان الضمان شرع جبر المافات والغايب ملك المالك
 في العين اذ لو لم يفت لاجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
 وهذا لا يجوز فالانعدام يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه
 ولما خرج المغضوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة
 لانه لا سببية اساءة في الاسلام وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت
 قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة
 اليد عنده فحاجته الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل
 والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق
 والباعث سببا للرحمة وهي قصر الخلوة لانها نعمة جوابه ان سفر

المعصية ليس ببيع في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك
 مجاور له فيكون كالبيع وقت التذافي صلح سبب للخصه ولا يملك
 الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز والدار الحرب لان الاستيلاء
 معصية انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما اخرجوا من
 دارهم لم يكن محرزة لانه انما بايدوا بالدار وقد عدا فيكون
 استيلاءهم على مال مباح فيمكنونه **قوله** هذه المسائل لا يصلح للتفريع
 لان انتهى عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه **قوله** المراد بيان ان
 انتهى يقتضي البشارة سواد كان المنهى شرعا او حسنا **قوله** ابتداء
 الاستيلاء وروى على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
 صيد الحرم واخرجه لا يملك وان هلك في يده يضمنه **قوله** الفعل
 المستند له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما
 في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الاول
 في دار الحرب كانه استول على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد
 بعد الاجزاج بملكته حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم
 يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم **واما العلم** وهو في اللغة بمعنى الشامل
 وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره عنه الخاص لانه كالجزم من العام
 او المفرد مقدم على الجمع فمما يتناول اي لفظ يشتمل بالوضع لم يذكر الوضع
 هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افراد اخرج به خاص العين
 تزيد لانه لا يتناول الاعلى فرد واحد واسماء الاعداد ايضا لعشرة فانها
 لا تتناول افراد ابل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد
 منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها الا عشرة فمما يتناول
 افراد اجنس شامل للمشارك متفقة الحدود وخرج به المشترك
 لانه يتناول افراد مختلفة الحدود على سبيل الشمول احراز به
 عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افراد متفقة الحدود

لم يتبق

لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام
 مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في
 التسمية يزيد وانما اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناول
 قطعاً اي بحيث يقطع التشبيه عندنا كالحاص وقال الشافعي هو
 ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم
 ان الناس قد اجمعوا لكم المراد بالناس الاول نعم بن مسعود
 وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولذا ان
 اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز
 ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الابان عن اللغة وهذا يؤيد
 في التلخيص على السامع والتكليف باليس في الوسع كذا قيل وقال
 ان يقول لانه لزوم التلخيص لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عموم
 لا في العمل فان العمل الظاهر واجب مع الاحتمال عند الخصم ويمكن
 ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل لا تنافي
 ويسقط في حق العلم بالطريق الاول لان العلم عمل القلب والقلب
 اصل وعمل الجوارح تبع له فتنى سقط في حق التبع فحق الاصل هو
قوله خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون التبع
قوله احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متناول حتى لو
 تواتره لزال الاحتمال وقاعدة الخلف يظهر في وجوب اعتقاد العموم
 وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز
 تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به
 اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا بحدوده قطعاً كحديث العزبة
 عزبة وادب جدار عرفت تصغيراً عينية وهي قبيلة ينسب اليها
 العربيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيضة حنيضي

العلم

وروى ما روى انس بن مالك عن النبي ان قوما من عرية اتوا المدينة فلم
 توافقهم فاصفرت الواهم فانتفخت فامرهم الرسول ان يخرجوا
 الى ابل الصدقة ويشربوا عن البنا وابو اليا ففعلوا ففحقوا ثم
 ثم ارتدوا فقتلوا الرعات واستاقوا الابل فبعث رسول الله
 في اثرهم قوما فاخذوا فام قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
 في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص وروى ابو اليا ففحقوا
 بقوله ثم استنزها عن البول لان البول عام متناول لابل الابل
 وغيره لان الامة للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها او لا
 عهد ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني و
 العربية متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالانفاق لانها
 كانت في ابتداء الاسلام **قوله** الخاص يحتمل المجاز وقد الاحتمال
 ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان
 ينبغي ان يرجح **قوله** الاحتمال الغير النافى عن دليل لا يعتبر واحتمال
 المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجاز كثيرة لا قرينة
 لها واذا اوصى الخاتم لان باللفظ منه لا في معنى ثم اوصى بغير
 خاتمة لانتسان آخر ان الحلقة الاولى واللفظ بينهما نصفان لان العام
 مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساوات بينهما في الوصية بالتفصيل
 فيكون اللفظ بينهما هكذا ذكر شمس الامة في زيادته وفخر الاسلام
 في البرزوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر
 في المنظومة والهداية وزيادته قاضي خان من الخلاف فيها في رواية
 شاذة وهو ان اللفظ عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول
 او مفصول لان الوصية لا تلتزم شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان
 بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالقرينة لانتسان والحق

وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة واللفظ فكان
 ايجاب اللفظ لانتان تخصيصا لانتان تخصيصا له وتخصيص العام
 انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا
 فيكون اللفظ بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالقرينة
 لم يتناول الخدمة ولا هذا صريح استثناء اللفظ من الخاتم ولم يصح
 الخدمة من القرينة **اعلم** ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل اللفظ جزء
 ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عا كما لكنه شبه بالعام من حيث ان
 اللفظ يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله ولا تأكلوا مما لم
 يذكر لكم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لا جماع السلف على ذلك
 والذكر باللسان بقرينة كلمة **قوله** والذكر بالقلب يستعمل غير مقررته بها كذا
 المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعي معطوف على قوله يجوز
 صورة المسئلة من ترك التسمية عادة حال الذبح لا يحل اكله عندنا
 ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص بقوله **قوله** لم يذكر الله
 عليه بخبر الواحد وهو ما روى انه رم قال لم يذبح على اسم سمي او
 لم يسم وبالقياض على النابسي فان من سمي اسم الله حالة الذبح يجوز
 اكله اجماعا فيحل في العامة **قوله** لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهاي يقتضي
 التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فيلجوز تخصيصها بخبر الواحد
 والقياس الظني **قوله** التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما
 يمكن العمل به وهو هنا لم يبق تحت النص العام ان حاله العهد فلو الحق
 بالنسيان لم يبق النص معمولا به **قوله** يجوز ان يراودا فوج لغير الله
 كذا باج المشركين للادنان والميتة بدليل ان المشركين جاؤوا للمسلمين
 قالوا انا نكون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله فانزل الله الآية
 فاجاب بجواب اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك

الذكر مع ان الحق العائد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز
 مستحق للنظر والعائد جان مستحق للتفريط ومن دخل كاه
 آمناء يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد
 صورة المسئلة من كان مباح الدم برؤية او زنا او نحوهما فالتجاء
 بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذي ولكن لا يطعم ولا يستقي حتى
 يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان
 الجاني قد خضع من الالة بقوله دم الحرم لا يقتل عاصيا ولا فارادم و
 بالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفي في الحرم
 فكلامه بطلان دون الحقتين فاعلاهما اول لانها هي لان قوله تعالى ولا تأكل
 مما لم يذكر اسم الله اه وقوله تعالى ومن ذلله ليسا بمخصوصين فان الناسي
 غير مخصوص من الالة الاولى لان الناسي ذكر فان التشريع اقام كونه
 مسهل مقام التذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقال
 غير مخصوص ايضا من الالة الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد
 لا يصلح ان يكون مخصوصا ولئن سلم انه مشهور فعنه لا يقطع
 العقوبة في الالة **وانما** الاطراف فسالكة مسلك الاموال والالة
 يتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال والضميمة كان يرجع
 الى نفس الداخل دون ماله وطرفه **وقال كل** ان يقول مع جواز
 ان لا يطعم ولا يستقي ويموت جوعا وعطشا كيف ثبت عموم الامان
فان قلت الاستدلال بالاية مشكلا لان ضمير دخل راجع الى البيت لانه
 هو المذكور بالحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت صحيح
 التمسك بما وثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاذا سلم
 الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض
 اصحاب الشافعي فالزام بالاية متعذر **قلت** صفة الامن نعم البيت

لا يعينه
 راجع

والحرم وقال تعالى ولم ير وانا جعلنا حراما آمناء ولما اخذ الحرم حكم
 البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت
 متنا ولا للحرم ولان قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان
 مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتبعد من
 البيت فاسد لانه تعالى فسر الالة بالمقام او هو عطف بيان لا يابا وليس
 في كون البيت متبعدا لآيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء ونحو
 فيما الى الكعب فان لم يخص لا فرع من تحت العام قبل تخصيصه
 شرع في تحته بعد حقوق التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناول
 عند الشافعية **وانما** عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظل مقارن
 اخر بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله
 لفظل عن العقل لقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض
 الشروح **وقال كل** ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق
 بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناول كيف يكون مخصوصا بالعقل
 النقصي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسن كقوله
 واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن النسخ **وقال كل** ان يقول ان
 التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاول
 ان يجعل المقارنة شرطا او مرة لا داخل في ما هيته كذا قاله شارح
 ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخير دليل
 لان يصدر راجعا عن الشيء فح يمكن ان لا يعرف تأخر دليل اخر في المرة
 الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراد
 بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم
 او مجهولا كاربوا حص من قوله واجل البيع بقوله ورحم الربوا لان
 الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورد الربوا

الكل

يكون

نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي ام اربوا بالاشياء التبتية وصحة
 تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم فاذا اقتصر مقتضى مقتضى مقتضى
 بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعي حتى يجوز
 بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله لا فوا انسلخ الاشهر
 الحرم فاقبلوا المشركين حيث وجدواهم بقوله عليه السلام لا تقبلوا المشركين
 والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احدم المشركين استجار
 فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روى ان
 فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله لا يوصيكم الله في اولادكم
 مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها به الصحابة وعدل
 ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله من نحن معاشر الانبياء ولا نورث
 ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها لا يخرج بها مع ان سرقة ما دون النصاب
 والسرقة من غير الحزب مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والشيخ
 يعنى دليل المخصوص شبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلامها لبيان
 مستقل بنفسه فاذا كان المخصوص مجهولا فمجهول لا يوجب الجاهل في البتة
 كالمشتكى المجهول فلا يبقى حجة كالمجهول قبل البيان وباعتبار الصيغة
 كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجاهله لا يتعدى الى النص
 لاستقلاله فعملنا بالشبهتين **قلت** ينبغي حجة ولا يكون قطعي وان
 كان معلوما فباعتبار الصيغة بحتمل التعليل لانه مستقل وعلى تقدير
 التعليل يصير قدرا مائنا والعللة مخصوصا ما يتناول العام وذلك
 القدر مجهول فاجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل
 لانه شبه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عديم بالعدم لان
 اذ به تبين ان المشتكى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج
 والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل تعديا الحكم الثابت في العمل

اذا المخصوص والمشتكى لم يدخل
 تحت الحكم وشبه الناسخ من جهة
 الصيغة لان كلامها

الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى وقوع الشك فيه ايضا
 فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
 حكمه يبقى موجبا قطعي فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعي **فان قيل**
 ينبغي ان يكون العام موجبا قطعي فبما يبقى حجة اذا كان المخصوص
 معلوما كما قلتم في التخصيص العقل **قلت** ينبغي ان يكون موجب
 العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لا احتمال
 ان يكون العلة غير الوصف الذي جعله علة **فان قيل** دليل المخصوص
 لما شبه بالناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فليلخص
 كيف يقبل **قلت** المانع من الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
 عدم خلوصه من معنى المعارضة من التعليل اذ لو عطل صار القياس
 معارضا للنص وفي دليل المخصوص لم يوجد المانع واحتمل التعليل
 فصار كما اي صار دليل المخصوص على القول الاول الذي اعتبر
 فيه التبيين في جميعها وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذ باع
 عبدا من باني على انه بائنا في احداهما بعينه وسمى ثمة اي فصل ثمة
 صح البيع ويدرم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والتمن
فان قيل كان ينبغي ان يفند هذا البيع لانه جعل قبول العقد في
 فيه خيار شرط فاسدا فيها لا خيار فيه كما جعل بوجيفة في بيع الحجر
 والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحجر شرط فاسدا لقبوله في
 العبد **قلت** الحر لم يكن محلا للبيع واشترط قبوله لم يكن من مقتضيات
 العقد فكان شرط فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار روا
 تحت العقد فكان اشترط القبول فيه اشترطا في المبيع فلا يمنع صحة
 العقد **فان قيل** لم يجعل بوجيفة كل الثمن مقابلا لثمن كما جعل
 فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى من المهر

بعد ان يفرض عبداً هو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله
 بثلثين واحداً لانه لو فصل الثمن بان قال بفقرها بالف كل واحد خمسين
 صح في العبد عند ما خلا في لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخلق يعني
 كما كان قبل التخصص من كونه قطعياً وظنياً على اختلاف المذهبين
 اعتباراً بالتأنيخ لان كل واحد منهما اي من دليل التخصص النسخ مستعمل
 بنفسه بخلاف الاستثنا فانه غير مستعمل بمنزلة وصف غير قابل للتقبل
 ثم الدليل ان كان مجهولاً يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون
 معارضاً للعموم فبقى العام على ما كان قبل التخصص وان كان معلوماً
 لم يكن محتملاً للتعليل كما ان النسخ ليس محتملاً فصار كما اذا ناع
 عبدين بثلثين واحداً وهكذا احداهما قبل التسليم الى المشتري بطل
 الجميع في الرأى لتعذر التسليم صح في الحق بحصة لان الجهالة باهر
 عارض فكان كالتسخ لان هناك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ
 البيع فيه لانه يرفع بعد ثبوته كما ان النسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته
 والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو
 ان دليل التخصص ان كان مجهولاً فكما قاله الكرخ وان كان معلوماً
 فكما لا يستثنى لا يقبل التعليل فكذا دليل التخصص فبقى العام على ما كان
 عليه من القطع والجواب عن الفريقين ان فيما ذكرتم اعلا باحد الشريين
 واحداً لا ولا وليس احد الشريين لولي من الاخر فالعمل بكليهما اولى
 وعن الرابع بان الاستثنا انما لا يقبل التعليل كونه غير مستعمل بخلاف
 التخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعاً
 والمعنى مستوعباً او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفرداً وموضوعاً للجمع
 فرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا انسا وان لم يكن من لفظ مفرد
 سواء كان جمع قلة او كثرة معرناً او منكراً بهذا مختار فخر الاسلام

ولم يسم كل واحد منهما

خلفي

والاستثنا

وتلوه المص الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة
 منها الى الكل **فان قلت** العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله اذ لم
 المتخصص بالجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير
 النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لانه ليس بشامل للمجموع فضلاً
 من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثنا وهذا ليس
 لذلك **قلت** لانه عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع لمنا
 ذلك لكن القول قطعي الدلالة انما يكون في عام المتفق وهذا عام
 مختلف فيه فلا يكون موجبة قطعياً كوجوب العام الثابت بطريق الاجماع
 وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة
 وكذا قال الزمخشري قال بحث مجي الان بعض الصفة انه يجوز الاستثنا
 في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغة مفردة وانما يشترط في الجمع
 ويقال قومان اقوام **فان قلت** لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحاً
 وراحات **قلت** هذا شاذ ومراوده ان القوم توجب جمع من غير
 شذوذ وهو متناول لجميع آجاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
 دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستثنى شيئاً **فان قلت**
 اذ لم يتناول فكيف صح استثنا الواحد من القوم في قولك جاءني
 القوم الا زيدا **قلت** من حيث ان مجي المجموع لا يتصور بدون
 كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد
 لم يصح استثنا الواحد عنه كما في قولك يطبق رقع هذا الحجر الا زيدا
 او ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن واما يحتمل ان العموم
 اذ **قلت** في الشرط من زارني فله درهم فكل من زارني **قلت** العطار
 واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد
 ويعد من فيها الى اخره واذا قلت في الخبر اعطني من زارني دوا

جمع المنكر

يشي

وهذا كما يصح ان يقال عند عشرة الا واحداً
 وه يصح العشرة زوج الا واحداً

يستحق كل من زاره العظيمة والخصوص في بعض مواضع الجرحا اذا
قلت زرت من اكرم من فريد واحد بعينه هكذا فسر بعض الشراح
وقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله
من دخل هذا الحصن اولا فلما من النفل كذا على ما نقل من التفسير
والاولى ان يقال اجتمعت العموم والخصوص في الجمع **فان** في الخبر
قطر **فان** في الشرط فلما نقلنا من المسئلة **فان** في الاستفهام فلان
المستفهام بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم يعني
النسب في استعمالها للعموم ومن في ذوات من يعقل **فان** في
يعني وضع من لا يستعمل في ذوات من يعقل لقوله من قتل قتيلا
فلان **فان** في احتمال ان يكون عاما للعموم صفة وهو القتل **قلت** انه
ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهل ذلك
فقالوا من العموم كما اى كما وضع فلان يستعمل في ذوات من لا يعقل
حتى لو قيل في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس لا يصلح
ان يقال رجل او امرأة **فان** **قلت** اذا كانا من محتملات من واما
المعنى الموضوع لهما **قلت** وضعتا بهما في ذوات من يعقل واما لا يعقل
وهذا المبرهن لا وجود في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قيل
شاة من عبيدي العتق فهو قتل **فان** **قلت** هذا متفرع على كون من عتق
فان **قلت** كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي فريضة الخصوص لا
للتبويض فكذا ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بها ابو حنيفة في قوله من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه ولا يكون لان يعتق الكل بل يعتقه
الا واحدا **قلت** كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبويض
لما كان كذا العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على
ان لم يرد بهذه الكلمة التبويض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت

اذا دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل رجلان معا لم يسجد واحد منها
شاة لان اول اسم مفرد سابق
فاذا وصل بكلمة من وتصبح بالخصوص
يرجع معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل
الا واحدا دخل سابقا على الجماعة واما
كمن في انما كاشرة طينة او استغماية عاما
فقط لان كانت متوصلة او موصوفة
وفي انما تكون خاصا اذا لم تكن اول من المرات

من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكيد العموم
فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
ومن يشاء الله يسد له عام مع ان المشية مستندة الى خاص وهو الله
فيل الاول ان يقال في الفرق ان المحتمل للتبويض والبيان فالتبويض
متيقن على التقديرين فحق من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم
من وتبويض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد مشية
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي لان المحي طيب لو شاء عتق الكل سقط
معنى التبويض بالكلية **فان** **قلت** هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
وقوله واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
انه شاء المحي طيب عتقه حال كونه بعضا من العبيد **قلت** تعلق المشية
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية
بالكل **وقائل** ان يقول البعضية التي يدل عليها من بعض البعضية المجردة
المنا في الكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او
بدونه وح لانهم ان التبويض متيقن او ان قال لانه ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط لجميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة
فان **قلت** على هذا يخالف من قوله فاقروا ما تيسر وجوب قراءة
جميع ما تيسر وليس كذلك **قلت** بناء الامر على التيسر دل على
ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متغيرا
وما يجبي بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها
ايه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة
علامة الحقيقة وكذا من يجبي بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يشي

على بطنه وتدخل في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما
 ايضا اي استعمال في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه كبريم
 اول عالم وكل لاحاطة على سبيل الافراد وكله كل عامه بمعنى دون
 صيغة ما يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كلمة
 غيره فيتناول كل فرد على الاصل وهي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة
 والمضاف اليه انما يكون اسما فيعم اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة
 تزوجت فهي طالق يعم الافراد ويثبت تزوج كل امرأة حتى لا يقع
 التطلاق في المرأة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
 اوجبت عموم افرادها قلنا وان دخلت على المرفوع اوجبت عموم اجزاءه
 حتى فرقا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق اي
 بصدق الاول لان جميع افراد مأكول والكذب اي يكذب الثاني ان اذ قرئ
 غير مأكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق نظلية يقع التثنية
 ولو قال كل نظلية يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما اوجبت
 عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل
 ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت
 فعني قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع من التزوج فتطلق
 في كل التزوج ولو بعد زواج آخر ويثبت عموم الاسماء في اي في كلما
 ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من
 ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع فهذه من العام معنى توجب
 عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون
 الافراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل
 لانه في المغربين ما ينفل العازي اي يعطى زايدي على اسم فدخل
 عشرة ان لم تغلوا واحدا بينهم جميعا اي تكون مشتركين فيه وان دخلوا

لا يعم الافعال

فراوى كان النفل الاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل كما
 لاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقة فلما
 استحق الجماعة بالدخول او لا فالواحد اول لان الجماعة فيه اقل
 اقترض عليه بان في ذلك جميعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
 معا استحقوا النفل عملا بحقيقة فلو دخلوا افرادي استحقوا الاول
 منهم عملا بمجازه واجيب عنه بان ليس المراد كليها بل احدها لان
 الشرط وهو الدخول او لا لا يوجد الا في واحد او اكثر فانه وجد
 في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما
 يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع
 انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح المحل تارة على حقيقة
 الجمع واخرى على مجازة ولا معنى للجمع في الارادة الا ان ثبت الحكم
 على تقدير وقوع كل واحد وهما كذلك فالاول ان يقال جميع
 هنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا
 الكلام ذكر للتشجيع على الدخول او لا وليس مستعار بمعنى كل
 واحد حتى يستحق كل واحد كما ان النفل عند عدم الاجتماع لعدم
 على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحد كان او جماعة
 فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني
 اذا قال كل من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة
 يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها لاحاطة على سبيل الافراد
 فاعبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من
 تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فراوى كان النفل
 الاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة
 لانه يحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن

اعلم ان كلمة الجميع عام الا انما توجب
 الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا بخلاف
 كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل
 الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم
 والاجتماع ولا يوجب الاحاطة قصدا

فلم من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد وشا
فلما قرن بمن سقط عنهم من لان الاول محكم للفرد والسابق فحمل
المحمل على الحكم فلم يجب النفل الا لو احد متقدم ولم يوجد فيبطل
قوله في صورة كل من دخل اعتبر من الداخلين اولا بالنسبة
الى من تخلفه لم يعتبر هكذا في صورة من دخل **قلت** لان في قوله
من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل
لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقضى التعدد في المضاف اليه
والاول الحقيقي لا يكون متعدد اذ معنى المجامع وهو يوافق
بالنسبة المختلف **قوله** هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق
كل منهم النفل لدخوله تحت عموم المجامع **قلت** قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة وهو
والنكرة في موضع النفي تعميم لما فرغ عن بيان العام وضاع
في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك
اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغرافية نحو لا رجل في الدار
فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من
الاستغرافية ويكون النفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعمم
كقوله لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعمم كما
في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان
كلمة لا الا انه كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة
للعوم ووقوع قوله في قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
رذالما قالت اليهود وما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا
الكلام مفيد للعموم والتسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي رذالا
عليهم لان التسلب الجزئي لا ينافي اقباض الايجاب الجزئي وفي الاثبات

تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقتصر بها ما يوجب العموم
لكنها اسم النكرة المثبتة مطلقا قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون
مطلقا فلما لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين
وتشبههم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى
تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق هنا هو
المصطلح اذ لو اراد ان يقال لكان مطلق لان الدال لا يدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لفظا خرج عن الوصفية بل اراد من المطلق
ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد معين وعند الشافعي
تعين وقابل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامراتكار
انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي وجوب
المخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم
فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى
انما قولنا لنشيء اذا اردناه فان النشيء مثبت شامل لجميع الاشياء
لشمول قدرة الله تعالى جميعا جوبا وانما في قوة النفي والاثبات
معناه ليس قولنا لنشيء اذا اردناه ايجاده الا قولنا كن وقا
بعض الشارحين يسمى الشافعي المطلق عيانا على اصطلاح
المنطقيين وطلق علمونا انه اراد به اصطلاح الاصوليين **قوله**
عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظار اي في كفا
الظار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصلت منها الزمينة والمجنونة
والعمياء والمهذبة بالاجماع وتولاها عامة لما خصلت فتخص الكثرة
منها بالقياس على كفارة القتل فلما ان اردت من العموم انها
صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على

سبيل الاجتماع فهو فاسد ولو كان كذلك لزم ان لا يخرج من
العهد الا باعنا ق كل الرقاب وانا عدم جواز الزمنة وكونها
فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبيبة كما خلقها
الله كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة وانا عدم جواز المدبر
فلان الملك فيما ناقص اعترض على مذهبه الامام الغزالي بان اسم
الرقبة يطلق على المعيبة المملوكة على السبيلة ولو كان اسم الرقبة
للمعيبة مجازا لكان تسميتها اذ متا مجازا وبانهم اجزوا مقطوع
ايدي التكفير ولم يجزوا الاخرس وكيف يربوا الخلاص من هذا ^{الخط}
فهم الى هنا كلام ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها
حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله
الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا
وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من
وجه فلا يتناول المطلق ومقطوع ايدي ليس بفائت جنس
المنفعة لوجود احدها حتى لو قطعنا لا يجوز الاخر من فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وضعت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة **فان قلت** مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او في الاثبات فانه قولك
رايت رجلا فلما احض من رايت رجلا فكيف علمت بالصفة **قلت**
المراد العموم في الجملة وذلك لاني في الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد
الموصوف به غير ان تختص بواحد **فان قلت** لم جعل الموصوف عاما
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا

اجازواكم

اول لان الموصوف اصل والصفة تابعة **قلت** الموصوف خاص
لكنه قابل للعموم بقرينة هو محتمل له والصفة محتملة في كونها عامة
فمحتمل المحتمل على المحكم اولى اذكر في شرح المعنى للمعنى ان
عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البديل ^{العموم}
دون الشمول الى هنا كلام وفيه نظر لان عموم البديل للنكرة حائل
قبل الاتصاف بافادها كانت بعد ذلك لكان الوصف لغوا
عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان
يتكلم بجميع رجال كوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فلان
يتكلم سوا من الكوفة او غيرا حتى لو تكلم باثنين والله لا
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصير موليا لان المشي يوم وقع
فيته فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة
يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم قيد الصفة بكونها عام لانها لو كانت خاصة كما اذا قال
لا ضرب الا رجلا ولدني لا تعم **اعلم** ان هذا الاصل اكثر الوقوع بحسب
اقتضا المقام وانا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة
خير من كثريرة وقد تخص بالصفة اذا قال والله لا تزوج امرأة كوفية
بريتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل
هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداها
وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فلا
يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فلا تستثنى بكون
باسم فيتناول واحدا ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة
العام قال علماءنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضرته
معا او متفرق انهم يعقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته

القربان

فهو ضرب المخاطب بالجمع مرتين عتق الاول لعدم المزام
 او دفعة عتق واحدا منهم وخير المولى في تعيينه المراد من
 النكرة هنا ما فيه اعم من النكرة الضائعة ومن المعرفة
 المعروفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوها طالق وجه
 الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني
 قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى
 التي يتناولها اتي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف
 النعت النحوي فلا تحت في الصورتين لان الجملة صلة فعل
 شرط لا تفارق النخاة ان اياها موصولة او شرطية وان اريد
 به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما
 وصفت في الاول بالضاربة للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبة
 والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم لا يرى
 ان يوافقها اذا قال وانه لا اقر بها الا يوما اقر بها فيه عام بعموم
 الوصف مع انه مسند الى المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب
 الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروبة
 لا متناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضيلة ثبت
 ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف
 فيه فانه صرح به وقصد وصفه عامة مع ما بين الزمان و
 الفعل من التدرج ولعل ان يقول الضرب صفة اضافية
 لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول
 وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات
 بالمضامين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعلق والاضافة
 والى المفعول فيه في الوجود فقط واتصاله بالاول اشد والتعلق

ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضيلة في
 الكلام لا ينافي في الضرورة بل يؤكد ان يمكن ان يقال في الفرق
 ان ثبوت هذا العموم ليس بوضع بل مستفاد من خارج
 وفي الصيغة الاولى لما علق عتق كل على ضرب كقولهم
 لان الطبيعة مجبولة على الخصاص عن الرقية فاعبر العموم وفي
 الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والان
 قلنا ليس في اذاب مال الغير على العموم بل يقضي واجدا لاجبة
 الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله
 القرب وقبضه يمس وقبضه والله اعلم وكذا اى كالموصف
 العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل
 بمعنى العهد او جبت العموم اى عموم الجنس وهو مختار صاحب
 التقويم ونحو الاسماء فيجمل الكل والاولى بطريق الحقيقة
 بوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق ينصرف الى الاولى
 ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج النساء حث بتزوج
 امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
 واللازم منتهى اجماعا وبانه كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة
 كلهم يلزم ان يكون بيان تعبير واحد المحتملين وقد اجتمعت
 الامة انه تأكيد وبانه المعروف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتنا
 الكل عند الاطلاق محتملا كما دونه كما هو موجب سائر الفاظ
 العموم وانه لم يكن عاما لا يصح كعادته من دلائل العموم قال الشيخ
 عبد العزيز لم ينضج الى ستر هذه المسئلة واختار قول جمهور
 الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو ان تعيد عموم الاستغناء
 سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يخل

جواب

لم تنو فرج

تفسير

عليه اللام وال على الماهية بدون اللام تحمل اللام على الفائدة على
 الجديدة اول من حمل على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما
 تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اول من استغراق
 لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا تحمل اللام على
 ذلك البعض اول من حمل على جميع الافراد لان البعض متيقن
 واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله
 والتسارق والسارقة وقوله ان الانسان لغير خسر على الاستغراق
 بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قوله
 الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج
 النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف
 الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام
 على الجمع عمدا باللبس يعني لو بقي الجمع على حقيقة بطل معنى التعريف
 بالكلية اذ لا عهد في اقسام المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمل
 على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية فيحمل على الجنس
 مجازا لان اللام للتعريف والمحملي كلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى
 تمثل الحيات تحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية
 بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان
 كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اول
 لان فيه جمعا بين المعنيين فيبحث بتزويج امرأة اذا حلف
 لا يتزوج النساء **قلت** لم يجعل اللام لاستغراق المجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افرادنا ولا يتناول الواحد
 والاثنين وليس كذلك لان عدم الحمل في قوله تعالى لا يحمل لك
 النساء لا يختص بالجمع بل يتناول واحدا فعلم ان عمومهم الجنس
 لا يقتصر

لا يقتصر

والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردو بها
 اشهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
 لقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
 واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت
 الى الاولى لتعين نوع معين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه
 كما يبين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
 والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كما في قوله
 فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين قال
 فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تختص بهذا
 المعنى كما لا يختص قولنا ان مع الفارس رما ان مع الفارس رما
 ان يكون معه رما بل هذا من باب التاكيد **قلت** اذا حمل
 على التاكيد فما وجه قول ابن عباس **قلت** كانه قصد باليسرين ما في
 قوله يسرا من معنى التخييم فيتناول يسرا الذي هو ذلك يسرا
 في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا
 انها لو كانت عين الاولى لتعين نوع معين فلا تبقى نكرة والغرض
 خلافا **اعلم** ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام من الفاعل
 والا فعدم النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
 في السماء ارض الارض وقديما والنكرة معرفة مع المغايرة
 لقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
 على طائفتين من قبلنا وقديما المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله
 وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
 وقديما المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما اليكم الله
 واحد وما ينشئ اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح ان يتناول

إليه نوعان احدهما الواحد وهو ذو صيغة اي ذلك في العلم
 الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومما واسم الجنس
 المعروف بالام او ملحق به اي فيها هو ملحق بالعام الذي صيغته
 كالمرأة والنساء والرجال وغيرهم المجموع المعرفة بالام الملتصقة
 باسم الجنس المفرد ~~والثالثة~~ اي النوع الثاني الثلاثة فيها
 اذا كان جمعا اي ذلك في العلم الذي يكون جمعا صيغة ومعنى
 لرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه
 الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اصل اللغة لانهم
 اجمعوا على ان الالفاظ الثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل
 واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع
 اثنان لقوله تعالى ان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد
 طائفتان خصمان وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان لما فوقهما
 محمول على المواريت هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنين
 الثلثين كما للبنيات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فانه كاتنا اثنتين
 اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله فانه كاتنا اثنتين
 اثنتين الآية ان ليس ما فوق الاختين اكثر من الثلثين ففرضا
 ان للاثنتين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاثنتين الثلثان مع
 ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع
 ان قرابتهما قرابة جزئية كان اول والوصايا كما اذا اوصى ثوبا
 لاخته زيد وكان له اخوان فمولاها بالاجماع لان الارث فرض
 والوصية نافذة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا لارث
 كما كان التنازل تبع البقراض او على سببية تقدم الامام
 لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لا حراز

فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكرناه ومبعوث لتبليغ
 الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين
 جماعة لا سنة كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة حيث
 شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى
 فاسمعوا له ذكراته فلا بد منه الذكر وهو الخطيب وثلثة سواء
 بقوله تعالى فاسمعوا واما المشترك اي المشترك فيه
 لان المفردات مشتركة والصيغة مشتركة فما يتناول
افرادا او متفردين فصاعدا يتناول القران فانه
 مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود واحترز
 بها عن العام على سبيل البدل احتراز به عن الشيء
 فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل
 التسميول فحيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو
 الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث
 الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فاعتبار
 الاول مشترك معنوي وهو محقق فخر الاسلام وباعتبار
 اثنان مشترك لفظي كالقرء وهو محقق صاحب التفويم
 وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد
 من قوله في العام متفقة الحد واحد الامرين فما يتناول
 اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقيقة
 او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة
 الحقيقة كالقرء بالضم وفتحها الموضوع للحيض والطمه
 وحكم التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم
 معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل

فما يتناول

يترجح بعض وجوه العمل **أي** المشترك كما تأمل على
 في لفظ القرآن جوده والآ على الجمع كما يقال قرأت الشيء أي
 جمعة وعلى الانتقال أيضا كما يقال قرأ النجم أو انتقل
 وكلها موجودة في الحيض لأنه هو الدم المجمع في الرحم **و**
 من الطهر إلى الحيض لأنه هو الأصل والحيض عارض كذا
 قاله الشراح وتعالى أن يقول هذا الاستدلال إنما يتقدم
 إذا كان المقارن بمعنى المفعول أي بمعنى المجمع أما إذا كان
 بمعنى الفاعل أي الجامع فلا مرعى للعكس لأن زمان الطهر
 هو الجامع للدم فكان الطهر أحق به وكذا الانتقال كما يكون
 من الطهر إلى الحيض يكون من الحيض إلى الطهر لا يقال الطهر
 أول المنتقل عنه فكان أول هذا الاسم لأن المراد من الطهر
 الطهر الشرعي وهو لا يكون أول المنتقل عنه لتوقفه على
 الحيض **قلت** إذا ثبت الرجحان من حيث أصل التركيب
 لا يكون مشتركاً لأن المشترك ما لا يكون رجحان لأحد معنييه
 الأخيرة **قلت** القراء اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لأنه اسم
 للدم **و** ~~الطهر~~ ^{الطهر} ~~والطهر~~ ^{والطهر} واعتبار كونه في الأصل مصدراً أو فعلاً
 في أي معنى إنما يكون بالتأمل وهو لا ينافي كون المشترك
 مساوياً كلاً له والاول أن يستدل على كون القراء للحيض
 بقوله تعالى والذكر يشين من الحيض لأنه يفرض عند ذكر الخلف
 أي أس عن الحيض دون الطهر فعلم أن المراد في الأصل ^{الحيض}
 ولا تقوم له أي المشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في أكثر
 من معنى واحد قال الشافعي يجوز أن يراد من المشترك بكلاً
 معنييه عند التجر ومن القرآن ولا يحمل على أحدهما إلا بقرينة

8
 غايه البيان في شرح الدرر

والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
 الحقيقة وتحت النزاع إرادة كل واحد من معنييه على أن
 يكون مراداً ومناطاً للحكم **و** إرادة كليهما غير جائز
 اتفاقاً والفرق بينهما أن في اعتبار المعية يصير كل واحد
 من معنييه جزءاً للمعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد
 كأنه هو المعنى تمامه مثله قوله تعالى فجزأ مثل ما قتل من النعم
 فإن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو
 المائة فيترجح محمد والشافعي المثل صورة لأنه أبعد من
 المخالفة التي هي ضد المماثلة وأبو حنيفة وأبو يوسف يرجحان
 المثل معنى لأنه مراد في المثل له صورة بالاجماع فلو أريد
 المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا إنما يلزم محمد لأن
 الشافعي يلتزم متمسكاً بقوله تعالى أن الله وملائكته يصلون
 على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فيعين
 إرادة المعنيين جواب منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة
 والاستغفار لأنه لم يثبت من أهل اللغة بل حقيقة في الدعاء
 وههنا لم يمكن أن يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشان
 النبي ثم عليه فضل الصلوة أطوار الشرف مجازاً إطلاقاً للملوك
 على اللازم إذا الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله
 قوام الدين الاتفاق في شرح المنار بأن تقدير الآية أن الله
 يصل والملائكة يصلون فلا يتم المشترك ففاسد لأنه حذف الملائكة
 أو يصلون لا يصلون ^{لأن يكون} على يصل لأنه ليس بمعنى يصلون وهذا
 لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
 إذا كان المراد من أحدهما الضرب في الأرض أي السفر

والاخر استعمال اللفظ **والف** ان المشترك اما ان يستعمل
 في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز **والا** اول غير جاز
 لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة
 بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح
 لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقة وهو كل واحد
 منها والمعنى المجازي وهو المجموع **فان قلت** معنى عموم المشترك
 ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع لانه جزء من المجموع
 فلا مجاز فيه **قلت** الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به
 غيره عند الاستعمال فيما عدا روضه لهذا المعنى يوجب اراؤه
 خاصة واعتبار روضه للاخر يوجب اراؤه قبله ان يكون
 كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحد وهو باطل فلا بد ان يكون
 بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع والاخر
 مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز **ولف** ان يقول
 الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك
 فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير
 اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة لهذا من غير استعمال في الاخر
 وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع
 له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
 بكونه من بين الالفاظ كما يقال اياك بقية معناه تختصك بالعبادة
 فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى **واما** المأول فما ترجح
 من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييده
 حد المأول بقوله من المشترك وقوله بغالب الرأي ليس صحيحا لانها
 ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الحفظ والمشكل و

والمشكل اذا زال الحفظ اعتمد بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
 يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجوهها
 يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القائلين منتفیان واجب
 عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء وقوله
 بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر
 الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه **ولف** ان يقول المراد من
 المشترك الاصطلاح لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت
 الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول
 من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صفة
 ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالة
 الوضعية بالمأول فان قوله هم المستثنى عنه تنوضا لكل صلو
 يدل بالوضع على وجوب الوضو لكل صلو وبالمأول والحمل
 على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام
 النظم بخلاف المأول من المشترك فان القراء بعد ان يترجم اراء
 الجيوش منه يكون دالا على الجيوش بالوضع كما كان قبله **فان قلت**
 في المأول تبين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد عن المشترك وبعد ذلك
 يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي **اعلم** ان ترجح بعض
 وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صفة كالتقاء وجدناه دالا
 على معنى الجمع فحملناه على الجيوش وقد يكون بالنظر الى سبابة
 فاننا اذا نظرنا الى لفظة ثمة وجدناه دالا على عدم معلوم حملنا
 على الجيوش كيدا ينتقض بها كما قرناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى
 سبابة وهو اخر الكلام كقولنا احلنا دار المقامة من فضل

وقوله احل لكم ليلة التيسام الرقش الى نساكم فالاول من الحلال ليل
والثاني من الحلال ليل الرقش **فان قلت** في الما اول
لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم هو ما يكون دلالة على
المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر **قلت** لان ما بان وجوه النظم
اي طريقة اعم من ان يكون باعتبارها في نفسه او بالنظر الى غيره
وحكم العمل به اي حكم الما اول وجوب العمل به على احتمال الغلط
والسهو يمكن وجوبه فغلب على ظنه طهارته يلزم التوضيح على احتمال
الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان
التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في احصاء الحق حقيقة وان
ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت ظاهريا لا قطعيا واما انظر من حكم
الكلام وفيه اشارة الى ان انظر من اقسام النظم لكنه متعلق
بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور انظر من
اللفظي وهو الوضع لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان انظر من
علم فلا يكون المعنى ملتبسا اليه للسامع اذا كان من اصل
اللسان بضعفة اي بسماها احترازه عن الخفي والمشكل فان
الظهور المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن
الكنه ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفسه الصيغة كقول
لما واحل الله البيع وحرم الربوا وهو ظاهر في الاحلال والتحريم
فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص
حتى يخرج عنه المفسر والمحكم **قلت** لم يذكره الكفاية بذكره في تعريف
المحكم والمفسر وحكم وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل
النظر عند بعض لانه يحتمل المجاز على سبيل القطع عنه عامة المتكلمين
اولا اعتبار احتمال غيرناش من دليل حتى صح اثبات الحدود

والكفارات بالنظر الى ما انقص فما اراد وضوحا على
انظر من يعني بفهم معنى لم يفهم من انظر من بمعنى من المتكلم
اي بان يكون المعنى لا يرد غرض المتكلم والكلام مسوق له
بقريته لان نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه
مثلا قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء متثنى وثلاث وبيان
فهم منه معنى اباحة التنكاح وبيان العدد والكلام سبق للمعنى
الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء
فواحدة فالآية طاهرة في الاباحة نص في العدد **اعلم** ان الشراح
ذكروا ان السوق شرط في النص وعدم شرط في الظاهر وقيلوا
في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاني القوم كان قوله جاني
ظاهرا لكون مجي القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاني
القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا
الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
في مثله الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم المسوق
شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقد توافقوا في هذه
القيود وقال ايضا ليس ارادوا النص على انظر من مجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى صحيح لم يفهم
من انظر من بقريته نطقية تنظم اليه سابقا او سابقا الى هنا كلامه
ونقل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قريته نطقية
او سوق الكلام او غيره ولا دلالة للعامة على الخاص وايضا لو كان
زيادة وضوحه بانضمام قريته نطقية يدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد
ح ولازم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسد وصاحب المنجيب

قال في الآية المذكورة نفس في بيان العدد لانه سبق الكلام له وانما
 يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والامام صح تعليقه
 وانما لم يذكر عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من
 تعريف النص وحكم وجوب العمل بما وجب على احتمال التأويل وهو
 حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التأويل في جزاء المجاز انما
 قال في جزاء اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
 التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
 كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
 الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لانه كما احتمل ذلك
 وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى وانما المفسر لما
 ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل
 والتخصيص سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجازا فالحققة
 البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما
 فالحققة بالاسناد باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
 فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل تخصيصه
 واردة البعض فيقول كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا
 فانه قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء
 بقوله لا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد تخصيص لو كان متصلا
 والاستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو حمل
 على التفريق فيقول اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا
 كذا قيل ولما قيل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار
 نصا في ذلك لا ظاهرا وحكم وجوب العمل به قطعا كونه على احتمال
 النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يقتضي الكذب

او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث
 هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من
 حيث انه مفسر فلا يضرب في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان
 ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال اغير احتمالا بعيدا
 وظهور معه احتمال ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر
 في المرتبة الاولى والنقص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة
 الثالثة ولا مرتبة قوما في الظهور والحكم في هذه المرتبة ان
 انه اقوى من المفسر من حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
 التخصيص والتأويل واما الحكم في احكام المراد به عن احتمال
 النسخ والتبديل ضمن احكام معني المنع كما يستعمل معن ثم انقطع
 احتمال النسخ قد يكون قطعيا لمعنى في ذاته كالايات الدالة على
 وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما ليعينه وقد يكون لانقطاع
 الوجوه بوجوه التبيين ويسمى محكما لغيره وحكم وجوب العمل به غير
 احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير
 كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
 للظاهر والنقص فانه ظاهر في الاحلال والتحریم نص في بيان التفريق
 بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون
 انما اتبع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله البيع وحرم
 الربوا فبينما فرق فسي الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان
 الله بكل شئ عليم نظير للحكم ويظهر معنى كل من هذه الاربعة وجوب
 الحكم قطعيا كمن يظهر التفارقة عند التقاض ليسير الادنى من متروكا
 بالا على معنى ليسير الظاهر متروكا عند معارضته النص راجحا
 وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا

لانه يدخل في المثال في تعريف الحكم

احكم امر متفق

ويكون النص

عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي
 الحجتين المتقابلتين في القوة وعند رجحان احدهما كيف
 يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساوي يكون
 لذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان
 يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانا متساويين او
 مثال التعارض بين الظاهر والنص بقوله تعالى واحل لكم
 ما وراء ذلكم وقول فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
 فالاول ظاهر في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني
 نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمه الى مسة فلما تعارضوا
 رجح النص لقوته **فانه قلت** معنى مثنى اثنين اثنين وثلاث ثلاثة
 ثلاثة فلم احتار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولا يجوز
 للحرف الا ثنتين او ثلاث او اربع فلم ذكر بالواو ولم يذكر
 باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورة
 وليس كذلك **قلت** الخطاب للجمع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون
 لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقسما
 هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ
 كل واحد درهمين او ثلاثة ولوقال رحيين لم يفهم هذا المعنى
 مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودا بهذا العدد
 وال جواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهوما ان يقتصر كل واحد
 من النكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين
 ان شاء وثلاثا ان شاء واربعاً ان شاء بدون التخيير عنها وهذا لم
 لم يفهم الا بالواو وما قال المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى
 ورباع بمعنى او فيعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو

ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستضي
 تنوضاً لكل صلوة نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
 الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها
 كما يقال انيك لصلوة الفجر اي لوقتها وقوله ثم المستضي ضد
 تنوضاً لوقت كل صلوة مفسراً لانه لا يحتمل التأويل فتعاضداً
 فخرج المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى ان
 لا نكاح هذا مثال تعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص
 للنكاح ولكنه احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
 او النكاح لا يقبل التوقيت فيخرج المفسر ولقائل ان يقول
 في التعارض بينهما لانه يقتضي كلا من مستقلين وهو ما ليس
 كذلك بل معناه انه دائرين ان يكون نكاحاً ومتعة فيخرج
 لونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
 والمحكم باوجود النص وحيث ان يمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
 الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف النساء من غير
 تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة
 مفسر حيث انها كانت مجملة فشرى النبي لم بقوله وفعله ثم هي
 تحتل ان لا ينكر وجوبه لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً اي فرضاً
 موقفاً يقتضي التكرار وهذه محكية في التوقيت ترجحت على تلك
 واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اعداداً تقابل الاقسام المذكورة
 فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
 ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة
 ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البين وهي اربعة

٤٠

صلواتكم كما رأيتموني أصلي

ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون
ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض
تذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجمل لا يصلح ان يكون صفة
لعارض لانه احترزه عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه
ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو
قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة الشمس الائمة وهي باخفي
مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها البين وال
ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او
الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتوارد
على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذا المتشابه ونظيره الخفي المختفي في
في المدينة بنوع حيلة عارضة تغير زمني وحيث لا ينال الا بالطلب
ليس هذا من تمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لو لا الخفاء
لما احتج الى الطلب قبل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على
موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون النضاد بينهما حقيقيا
وقد نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد
اجتمعا فان لفظ السارق ظاهريما وضعه خفي في حق الطرار
والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضاد لان الظاهر لا يعقل الا
بالنسبة الى الخفاء وكذا العكس وحكم اي حكم الخفي النظريه ليعلم ان
اختفاءه بمزية اي بزيادة المعنى فيه او بنقصان فيظهر النصيب
عطفه على ليعلم المراد به كاية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة
فأقطعوا ايديهما السرقة اخذ ما لمعتبر شرعا من حرز اجنبى
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفاظ في نوم او غيبة واحترزه
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ

وهذا

من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما
يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالحامس عن الانتهاك
والنصب وبالسابع عن النبش وبالسابع عن الطر فانما خفية
في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقطن حاضرا قاصدا للحفاظ
بضرب غفلة فيه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن
وهو يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واخفي حكم
السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان
به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كما ملأ في الطر ونقصنا في النبش
فثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في
الاول ثبت في الاخر بطريق اول ونقصنا في فعل السرقة في النبش
ساربهمة والحد يسقط بالنبش ولو كان القبر في بيت مقفل مختلف
فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا
لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه علم ان النبش
يقطع عند ابي يوسف والنشافى لقوله لم من نبش قطعا ولو
ما روى ان النبش قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل
المدينة وما روى مجبول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الذي اخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله
بفتح الهمزة اي مثاله حذف المص الكلام هذا وفي سائر اقسام البيا
غير الظاهر اختصار الالالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف
الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيها فوق الواحد وفيه
الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه

لا يعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان يعارض ثم لا اشكال
 قد يكون لوقته في المعنى مثله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
 ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشيء
 على نفسه بثلاث وثلاثين مرة وبعد التأمل عرف ان المراد بالف
 شهر ليس في ليلة القدر كذا قال بعض الشراح **ولفعل** ان يقول ان
 له مفهوم واحد محتمل لصفتين متواليتين وغير متواليه فيكون مطلقا
 اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه يعارض فيكون خفيا والا
 ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم اني نسئتم كلمة اني مشترك بحكي بمعنى
 خبايا كقوله تعالى اني لك هذا اي من ايسر لك وهذا المعنى يقتضي ان
 يحل اتيان الزوجة في الدبر وبمعنى كيف كقوله اني يحكي هذه
 بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضي فاشكال امر لا تيان في دبرها
 فتأملنا في فظها انه بمعنى كيف بقربة الحرث والدبر موضع الفرج
 لا موضع الحرث وهذا ما قاله الشراح **ولفعل** ان يقول على هذا
 يكون اني من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل
 التأمل والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
 لاستعارة بدعية كقوله تعالى فؤاد من فضة فانه اشكل على السامع
 لان القارورة لا تكون من الفضة وبعد التأمل عرف ان تلك
 الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفا الزجاج
 وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على
 الطلب وهو ان ينظر السامع او لا في مفهومنا اللفظ فيضبطها
 والتأمل فيه الى ان يتبين المراد به كما تأملنا في معنى اني فوجدنا
 بمعنى كيف اي كيف نسئتم سواء كانت مضطحة او قاعدة اعلم الجنب
 بعد ان يكون المأثري واحدا ونظير المثال كل عذب اخلط بسائر النعم

فيطلب موضعه وينتقل فيه ليعتبر عن اشكاله واما المجمل فما
 از دجت فيه المعاني اى تواردت على اللفظ من غير رجحان
 لاحدا وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا اشتد
 فيه باب التبرجيج وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام كالتصديق
 والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالمعروف المذكور في
 قوله تعالى ان الانسان خلق هلوفا قبل التفسير **فان قلت**
 از دجت فيه المعاني اى تواردت ان يقول اشتبه المراد اشتباها
 لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التوقيف وغيره **قلت**
 ذكره لبيان ذكر الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
 لفظي **علم** ان قيد المعاني اتفقا لان از دحام المعنيين كما
 في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل
 بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان
 النبي في الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فيبقى فيها
 واما مجمل غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل
 ان يوقف عليه التأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد
 الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا في
 الكل هذا ما قاله **ولفعل** ان يقول كلام المص لا يخلو عن
 لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل
 في اللفظ لازالة الحقائق فما احتيج اليها اذا لم يكن البيان
 شافيا كما في الربوا **واما** فيها هو شاف فلا كما في الصلوة ولم
 يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل في صلا
 للتعدية فغير صحيح ايضا لانها بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل
 يكونان في النص والمفسر ايضا قوله از دجت جنس قوله

حيث

اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
 يدرك في الخفي بحجج الطلب والمشترك والمشكل بالثابت بل بعد
 الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يفهم
 عليه الا بالاستفسار **وقيل** ان يقول تعريف الجمل ليسين بان
 لصدره على المشابه وحكم اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتو
 فيه ان يتبين بيان الجمل بيان شافيا كالصلوة فانها في اللغة
 وذلك غير مراد وقد بينها النبي بمفعله وقوله والزكوة هو في اللغة
 النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي بمفعله ها تواربع عشر اكم
 ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان
 اولى **واما** المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه **قلت**
قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف
 حكمه لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا **قلت**
 يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرها
 وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاد
 من احكام الشرع وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة اي قبل يوم
 القيمة لانه يصير معلوما ومنكشف في الآخرة لان انزال المتشابه
 للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان
 المتشابهات كانت معلومة للنبي **م** **علم** ان انقطاع رجاء بيانه
 من جهة عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله
 في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله بديل قراءة ابن مسعود ان
 الا عند الله ولا يمكن عطف الراي على غيره لا في مجرور لفظ ومحل و
 الله تعالى ومن اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبع ابتغاء
 القصة ودمج الراي بين بقوله كل من عند ربنا فقال اكثر المتأخرين

كالصورة

وعامة المعتزلة ان الراي في العلم يعلم تأويله والوقف غير واجب
 على الله لان الراي لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يتبين لهم
 على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه
 ولان انزال القرآن لا تنفع العباد فلو لم يعلم غير الله
 لطعنوا على انهم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان
 من قال بان الراي في العلم يعلم تأويله اراد به ان يعلم ظاهره
 قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله وهذا
 كالمقطعات في اواخر السور وهي الحروف التي تقطع في التكليم
 بعضها عن بعض كقوله تعالى ان الم هذا متشابه في الاصل وقد يكون
 المتشابه في الوصف كقوله تعالى في الآخرة **علم** انا ذكرنا فيما سبق
 من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الحقا ايضا على المراتب الاولى
 خفا المراد لا بحسب النصفة بل في بعض الموارد ثم خفا المراد
 من اللفظ بالداخل في اشكاله ثم يزداد الخفا الى ان لا يدرك الا
 بالاستفسار من المتكلم وهو الجمل ثم الى ان لا يدرك المراد و
 المتشابه **واما** الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار راصل التقسيم
 وهو في وجود استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة
 الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس
 المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به الماهل
 والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بآرادة
 المتكلم فقبل الآرادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
 بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فانه كان
 ذلك التعيين من جهة واضع اللفظ فوضع لغوي وان كان من جهة
 فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص وال

المرتبة

الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به الماهل
 بمعنى فاعرف ان الحقا ايضا على المراتب الاولى
 العلامة لا على المراتب الاولى
 ثم نقل الى العلم فاعرف ان الحقا ايضا على المراتب الاولى
 المستعملة فيما وضع له في الاصل
 عن المجاز الذي استعملت فيما وضع له في الاصل
 غير اصطلاح في الشرع في الدعاء فانما يكون مجازا
 للمخاطب عرف الشرع في الدعاء فانما يكون مجازا
 لكون الدعاء غير ما وضع له في الاصل
 الشرع الا في الاصطلاح في الدعاء فانما يكون مجازا
 لكون الدعاء غير ما وضع له في الاصل
 في اصطلاح الحقيقة ثم نقل في بيان

فوضع عرفي عام فالعبارة في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة
ولما قلنا ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمال فيما وضع له
 ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك
 فانه اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكما وجود ما وضع له خاصا
 كان او عاما كقولنا يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقولوا ولا تقربوا
 اقربنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام
 في المأمور والمنهي **واما** المجاز فاسم لما اى لكل لفظ اريد به غير
 وضع له **فان قلت** التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى
 ليس كمثل شئ فان الكاف زائد والزائد لا معنى له **قلت** لا معنى وهو
 تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه ليس له نسبة
 بينهما اى بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احتراز به
 عما لا مناسبة بينهما كالاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما
 اى التقابل فان الارض ثقيل والسماء غير ثقيل لان ذلك غير مشهور
 وعن الكثر لا ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا
 ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة
 وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الزلل لعدم دخوله في
 التعريف ليس بقوى لما ذكرنا من وجوه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له
 ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له **فان قلت** لفظ الصلوة في الشرع
 مجاز في الاعام ان استعمال فيما وضع له في الجملة حقيقة في الاركان
 المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فالتقصص التعريفات
قلنا قيد الجثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعيان
 الا انه يحذف من اللفظ كثير الكونوه والمراد بالحقيقة لفظ استعمال فيما
 وضع من حيث انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث

٢٠٠

انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
 غير موضوع له وحيث لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الصلاة
 شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
 حيث انها غير الموضوع له **واعلم** ان لفظ الحقيقة والمجاز في
 معناهما **اما** لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى
 اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي **واما** المجاز فلان
 الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع
 عليه الانتقال من محل الى آخر وحكم وجود ما استعمله خاصا كما
 كقولنا تعالى ولا مستم لنفسا فان المراد منه الجماع وهو خاص
 او عاما كالتصاع في حديث ابن عمر رض كما سيجي قال الشافعي لا يجوز
 للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يقبض
 المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقيد
 بقدر اقل يصار الى العموم فيه كما في المقضي عنكم نسبة الى الله
 وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعم مبنى على ما
 ثبت عنده من عيلة الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
 وانما نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت
 حقيقة الا وانما تكون عامة والا من يخالف بل لدلالة زائدة على
 ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمة واللام
 فيما لا معروف فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعموم المجاز
 ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله
 منزله عن الضرورة **فان قلت** المقضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود
 في القرآن كقوله تعالى فحجرب رقية اى رقية مملوكة **قلت** ذلك من
 قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل الى

مجازان

والله اعلم

المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا للوقت
الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتف الملزوم وبهذا ظهر
ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيمكن القول للعموم **فانما المقصود**
في غير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقدير بل هو ثابت شرعا وما ذكره
الخصم انه ضروري باطل لاننا نجد الفصحى القادرة على التعبير عن
مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا ضرورة ولهذا اي فناء
العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله
تعالى عنهما لا يتبعه الدرع بل يمين ولا الصاع بالصاعين عما
فيما يحل اذا خلا ان حقيقة الصاع ليست بمراودة فانه يبيع نفس
الصاع بالصاعين جازيا بالاجماع وانما المراد ما يحل بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلي باللام فيستغرق جميع ما يحل
المطعم وغيره **فان قلت** سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضع **قلت** المراد
بالوضع اسم من الشخص والنوع بدليل عموم الفكرة المنفية ونحو
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح فيه
عما وضع له بخلاف المجاز فانه يفيد عنه صحيح كما يسمى الجذبا با وبيع ان يقال
الجذ ليس باب ومتى امكن العمل به اي بالحقيقة سقط المجاز لانه
خلف عن الحقيقة وخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله
ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لما ينقد حقيقة
اي يرتبط وهو ربط اللفظ لا بحكم كيربط لفظ القسم بالمقسم عليه
لا ثبات اليه وربط لفظ البيع بالشراء لا ثبات الملك وهذا اقوى
الحقيقة لان اصل العقد عقد الجبل وهو ضد بعضه بعضا ثم استعير

ببعضه

للفاظ التي عقد بعضها ببعض لا يجب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الجمل على ربط اللفظ او
لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة هذا انما يوجد فيما اذا تصور فيه البتة
وهو اليقين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك
فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه بعض
واوجب الكفارة في اليقين الغموس وهي الحلف على امر ما فعله
الكذب فيه لان القصد موجود فيه لا يري ان اليقين الذي جرى
على اللسان منه غير قصد شتمى لغوا والنكاح للوطى دون العقد
يعني حمل النكاح المذكور في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطى
اولى من حمل على العقد كما ذهب اليه الثبا في لان النكاح مستعمل في
الوطى كما قال ام نكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال انه تعا
فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطى حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطى دون العقد وهذا احتيا للمصنعا
لغير الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور
في الآية هو العقد يستعمل اجتماعا في الحقيقة والمجاز مراد من اخر
به عن اجتماعها في احتمال اللفظ اياها بمعنى جملاحيته لان يستعمل
في كل منهما او عن اجتماعها من حيث التناول الظاهر في بيان
غير ان يراد بها شيئا في مسألة الاستيمان بلفظ واحد في وقت
واحد بان يكون كل منهما متعلقا للحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالنحو
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستعمال اجتماعها كما
استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في زمان واحد **فان قلت** المفهوم من المتن ان استعماله

بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور
 فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
 لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه **قلت** المراد هو التشبيه في حيث
 الاستعمال لا غير معنى كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
 بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
 بطريق الحقيقة والمجاز محال **فانه قلت** لا استحال كما ان
 اذا استعار الثوب المرهون ولبسه **قلت** لئلا ليس بطريق العارية
 لان العارية تملك المانع بغير عوض والمرهون لا يملكها فكيف
 بل بطريق الملك وحق المرهون كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن
 له زال المانع **اعلم** انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
 الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كما استعمال وضع القدم في الدخول
 ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ
 بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون
 مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان استعمال اللفظ ويراد في
 اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا
 بالحكم وانه كان اللفظ بالنظر الى هذا استعمال مجازا كما في التلويح وذهب
 الشافعي الى جوازه اذ اصح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد
 سباعا ورجلا شجاعا واذ لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فانه
 العمل بها مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى **اهبط**
خطا بالادم وحقا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكور مجاز للمؤنث
 والمصنوع تسكنا سمعت **وقال** ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام
 اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت
 شرعا ومن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ واردة المعنى الحقيقي

والمجازي لغة وانه اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
 على استحالة علم ان ما ذكره من وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
 الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للدعي لان امتناع اتفاق وليس الكلام
 فيه كما عرفت وعلى ان لا يجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
 مجازا قطعاً كونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **فان قلت**
 اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
 الموضوع لئلا يكون الموضوع مراد او غير مراد وهذا محال **قلت** الموضوع
 له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس مرادوهي لا ينافي
 لونه داخل تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
 في معنيين فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى النوع
 بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومنه لا فلا حتى ان الوصية
 للمولى هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
 والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه بقوله حتى لان ترتيبا عليه ثمرة ثمة
 الشئ غاية يعني اذا وصي من لا يكون له ولا يثالث ماله لمواليه وله
 موال اعتقدهم ولمواليه موال اعتقدهم ان الثلث للذين اعتقدهم
 لا تتناول موالى المولى واذا كان له معتق واحد بفتح الهمزة يستحق النصف
 اى نصف الثلث فانه كان معتقان يستحقان جميع الثلث لان الشئ
 حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان
 حقيقة لمن باشر عتقه ولموالى المولى مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم ولكنه
 صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالى المولى
 شئ من الثلث لان اسم المولى مجاز فيه ولولم يكن له معتق واحد ولا اولاد
 لان المولى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه قيدت الموصي بمن
 لا يكون له ولا اولاد لو كان معتق بكسر الهمزة ومعتق بفتحها بطل الوصية

ومجازا لئلا يكون استعمالها فيها كاستعمال
 الثوب بطريق الملك والعارية
 بل يجعل صح

الا ان بين الموصى ذلك في حياته لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى
 والا سفلى فلا عموم له **فان قلت** كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح
 اخدها باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واداء
 والى الاسفل زيادة النعام وهو مندوب والصرف الى الواجب
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان المقاصد مختلفة منهم من يقصد
 الى الاسفل تيمنا لاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع
 رجاءه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح
 لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم او المقاضى لا يجوز على الشكر
 بالايضا فكان وجوده كعدم فلا يعتبر ولا يلحق غير المحرم كالمصنف والمثلث
 من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخير هذه هي المسئلة الثانية
 لان المحرقة في النبي من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلافة عليه
 مجاز واذ اثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لا متناع الاجتماع
 بينهما قال الشافعي ملحق في ايجاب الحد بخمرة العقل **فان قلت**
 لم لا يجوز ان يراد بالخير مطلق ما يحامر العقل فيثبت ايجاب الحد في
 الجميع بعموم المجاز **قلت** لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة
 المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة وكوسلم في خارج عن البحث لا يقال قد
 احقتم بالخير غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا
 ولا يراؤ بنو بنية بالوصية لا ببناء اي لا بناء فلان لان اسم الابن حقيقة
 في الصلبي ومجاز في بني بنية والمجاز لا يراحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة
 وقال لا يدخل بنو بنية في الوصية لان اسم البنين يتناول الفرقتين عرفا
 فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراود المتس باليد في قوله اولاد النساء
 لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا لتعليل المسائل الاربعة وهو قوله
 نعم اولاد النساء وما سواهم المسائل الثلاثة الاول وهي الوصية

ومنهم من يقصد الى الاعلى
 مجازاة للانعام

للموالي والخير والوصية لا بناء والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد بالجماع
 الائمة الاربعة حتى اخلوا للجنب اليتم هذا النص ولا ذكر له في كتاب الله
 الا ههنا فلم يبق الا وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله
 اولاد النساء مرادوا للتلازم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال اليتم للجنب
 ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان زيادة
 على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فيا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال حمل
 آية المتسن على المتسن اليد والوطى جميعا وفي الاستيذان على الابناء والمواليا
 يدخل الغزوي هذا سوال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا
 يجتمعان بان يقال وقعت فيما ابينم فيما اذا قال الكفار للمسلمين
 آمنونا على ابناؤنا وموالينا حيث ائتم الامان لابناء الابناء
 وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اشار الى جوابه بقوله لا
 ظاهرا لاسم اي ظاهر اسم الابناء والمواليا صا شبيهة في حق الله
 اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس ثابت
 والامان ثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى الفزول باشارة
 مع انها يحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسألة شبيهة
 فكذا ايها نحن فيه **فان قلت** المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك
 لا يشبه الثابت **قلت** انتفاء وجه لا ينافي شبهة الثابت بوجهة
 اخرى فان امان الغزوي منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبه
 الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناول وكونه متعارفا فيما
 فصارت متناول له بخلاف الاستيذان على الابناء والامرات حيث
 لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب
 المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات
 الامان ثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا

على آياتنا وأمرها تنافسنا ولكنه لم يثبت فاشارة الى جوابه بقوله لان ذلك
 أي التناول التصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة
 مطلق بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول
 يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
قالت يجوز ان يكون الجدا صلا باعتبار الخلقة وتبعها باعتبار التناول
 الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين **قالت**
 هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم
 اصولا مانعة للامان وجهه كونهم تبعات مشقة فلا يثبت مع المعارض **لضعف**
قالت اذا اشترى الكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً وهذا حكم
 الاصول بالتبعية **قالت** هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان
 والامانة ما موروا لادب الاحسان فلو كان الكاتب من اهل
 الاعتناق لعنق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه
 لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو
 شنيع هذا ما قيل **والفائل** ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجابة
 والجدات بطريق الاصل على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى
 حرمت عليكم اموالكم بان يجعل الامرات عبارة عن الاصول ويجعل
 كايه قال منوفي على اصولي لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامانة
 لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها وهو جوابنا
 فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقض على
 الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار
 المملوكة دار حقيقة والمستأجرة دار ومجاز الصحة النفي بحيث الحلف
 اذا دخل دار مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز
 والدخول حايضا ومنفردا هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة

في الحاف ومجاز في المستعمل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
 ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
 والمجاز **قالت** الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
 حايضا معناه الحقيقي **قالت** اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى
 انه اذا دخل حايضا صح ان يقال انه وضع القدم في الارض حقيقة بخلاف
 الدخول مستغلا قيدا بقولنا لم يكن له نية لانه نوى ان لا يضع قدمه فيها
 فدخلها مستغلا وما شيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق رواية نقض
 لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستغلة ولو نوى منه وضع القدم من غير
 دخول لا يصدق قضاء لانه مهجو غير مستعمل باعتبار عموم الميز
 وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بانه ان وضع القدم
 سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحاف
 وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع
 نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعلمنا بعموم المجاز ونسبته
 التمكني هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بانه ان الحالف على
 هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحه لها واريد بدار فلان دار
 يسكنها فلان والدار المسكونة لفدان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
قالت ذكر في الميز والظهير لو دخل دارا مملوكة لفدان وفلان
 لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية **قالت** دار
 فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلق فيدخل في عموم الارض
 اليه بالسكنى او الملك **قالت** الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز
 في غيره ويلزم الجمع بين الحقيقة **قالت** معنى الاضافة المطلقة كون الدار
 منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه كان
 قوله ونسبة السكنى لكان اظاهرا وانما يحنث اذا قدم ليل او نهارا

في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا إشارة الى سؤال وهو
 اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن
 يومئذ يومئذ برة وعنت عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا لئلا
 جمع بين الحقيقة والمجاز فاشارة الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
 مجاز وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم
 مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح
 لان حمل الكلام على المجاز اول من الاشتراك اذا كان دالرا بينهما
 لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرنتين وعلى التقدير
 لا يخلو النظر فيه فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجاز
 وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كالسنة
 على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخل يحمل على مطلق الوقت
 هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى التوضيح
 وهذا فاسد والاول ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
 قرينة تبصر في اليوم عن حقيقة **فان قلت** اعتبر بعض المشايخ في
 ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال اصل اضافة
 الإطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوج فان طلق فشرط
 ليلا في طلق لان التزوج مما لا يمتد فما التوقيت **قلت** اعتبروا
 المضاف اليه فيما اذا كان المضاف اليه والمظروف مما لا يمتد تسامحا
 نظر الى حصول المقصود **وانما** اذا اختلف مثل امرك بيدك
 يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف
 اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بعيدا لان كون الامر باليد
 مما يمتد قال الفضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك
 بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في ان **وانما**

في فصله

الامتداد لكونها مفقوضة ولا فرق بينه وبين العتق **قلت** الممتد
 عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال
 جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال
 اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر ذلك الشر لفظا **فان**
قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل
 المضاف اليه فلم رجحوا الاول **قلت** ظرفية للعامل قضية بتقدير في
 حاصله لفظ ومعنى والمضاف اليه ضميمة مقتضرة على المعنى باعتبار
 العامل اول **قلت** قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم المطلق
 الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت **قلت** الحكم المذكور
 انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين
 اذا قال الله على صوم رجب يحتمل ان يكون غير منصرف للفعل
 والعلمية فيكون المراد به رجا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان
 يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشار
 الى السؤال وهو انه اذا قال انسان الله على صوم رجب ونوى
 النذر واليمين معا ونوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمين
 عند ابن حنيفة ومحمد حتى لو لم يصح يلزم العضا وكونه نذرا والكفاية
 لكونه يمين وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة
 لعدم توقف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة
 وهي اليمة **اعلم** ان هذه الاشكال قوى اجاب العلم عنه باجوبة
 وليس فيها جواب شاف فحسن تذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقرب
 احكامها ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغة يمين بمجرى
 اي بآثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر
 ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترتك اذ لا نذر في التواتر

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم للمباح لأن النبي لم يحرم ما ربه
 القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا وأوجب فيه الكفارة
 حيث قال يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى أن قال قد فرض
 الله لكم تحلة إيمانكم أي شرع الله لكم تحليلا بالكفارة كذا في الشروح
 ولكن في الاستدلال بالآية على أن تحريم المباح يمين نظر لأن النبي لم
 حلف صريحا بأنه قال والله لا أقربا على ما ذكر في الكشف فيكون شبهة
 اليمين بصير اليمين والاولى أن يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو
 قوله لم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله أعلم بكفارة اليمين الثابتة
 بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة **وقائل** أن يقول لأنم أن تحريم
 المباح أن كان موجبه يلزم أن يكون يمينا وإن لم ينو وإنما يكون كذلك
 أن لو كان كل تحريم للمباح يمينا وهو مسموع والمعنى فيه أن كون تحريم
 المباح يمينا إنما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم يمينا فصار
 لا ضمينا فيقتصر عليه فإذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجوه
 شرطه أو يقال المدعى أن إيجاب المباح يصلح أن يكون يمينا فلا يشترط
 ما لم يوجد فهو كشرائه القريب تلك بصيغة يعني صيغة مثبتة للملك
 تحرير بموجبه وهو الملك إذ يستحيل أن يكون مثبت الملك مزيل
 والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتقادا
 بواسطة حكمه لا بصيغة **فإن قلت** لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف
 على النية كما عتق بثبوت بشرائه القريب بدون النية **قلت**
 استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المجردة
 فيتوقف على النية **وقائل** أن يقول ثبوت اليمين لما توقف على
 الإرادة فقد أريد بهذا اللفظ موضوعه إيجاب العبادة
 وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شرا

القريب فإن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الإرادة فلا يكون
 اليمين نظيره **والثاني** ما ذكره شمس الأئمة أن اليمين مثل لفظ
 والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة والله ما غابت الشمس حتى
 أخرج وكلمة على نذراته أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق على
 النذر عادة فإذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه
 بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله
 على أن الصوم سائر مسد جواب القسم كما يقال أكرهتك في قولنا بالله
 أن أكرهتك أكرهتك جواب الشرط سائر مسد جواب القسم **وقائل**
 أن يقول اللام إنما يحكي للقسم إذا كان الموضوع موضع تعجب كما
 مر من قول ابن عباس رضي الله عنه وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا
 ليس موضع التعجب **والثالث** ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم
 فإنه المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى
 لا يكون مجازا كما أن لفظ الاسد إذا أريد به المهيكل المفترس
 يدل على الشبيهة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا
 يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع
 منه إرادة الموضوع له ولكن سلمنا أن اليمين هو المعنى المجازي
 ولكن لا تجمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر
وقائل أن يقول هذا الجواب إنما يصلح إذا نوى اليمين فقط **وأما**
 إذا نواها فقد تحقق إرادة المجاز والحقيقة **فإن قلت** لا عبرة بإرادة
 النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة **قلت** فلا يمنع الجمع في شيء من الصور
 إذا لم يعتبر إرادة المعنى الحقيقي والاقرب أن يقال كلمة على
 في إيجاب المباح وإيجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
 المباح يمين لما مر في فهم من الإيجاب بطريق الكناية والكناية

يحتاج الى ائنة ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما
 صار مراداً بطريق الكناية من لازم لامن اللفظ بخلاف شر
 القريب فانه ليس يلزم مساواة لاعتقاده لوجوده بالارث والرهبة وانما
 يثبت العتق حكماً شرعياً باستعارة النبي لم بقوله لن يجزى ولدوا
 الا ان يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى ائنة
 وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشئين صورة او معنى
 اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسداً باعتبار
 معنى الحيوانية ولا تسمية الاجر والمحموم اسداً لعدم شهرة الاسد بها
 كما في تسمية الشجاع اسداً لتشابهها في معنى الشجاعة والمطر سماً
 لتشابهها في الصورة هذا في الحنيات وفي الشرعيات الاتصال من
 حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
 والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ
 السبب كونه طريقاً الى المسبب ومعنى العلة كونهما مثبتاً للمعلول
 والمعينان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متبني وريين صورة
 كما بين المطر والسحاب والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محله
 انصب على الحال متعلق بمخدوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد في
 معنى المشروع مقولاً لا في معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير
 المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة
 فان كل واحد منهما عليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر
 فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا اوجب للفقير شيئاً لم يكن له الرجوع
 ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع
 والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال
 الحكم بالعلة كما اتصال الملك بالثراء وانه يوجب الاستعارة من

مشروع

من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة
 الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود بالحكم لا يثبت بدون العلة
 فيكون مفتقرة اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة
 الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة **قلت**
 هذا انقسام الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب في الشرعية ما يكون
 طريقاً الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو
 المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود
 فيكون غير **قلت** ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل
 المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقاً ومفضياً الى الشئ مطلقاً وهذا
 المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسماً للاحق اذا
 قال ان اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم
 اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عينت بالثراء
 الملك هذه الاستعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبداً فهو
 حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به ان
 بالملك الثراء يصدق فيها ديانة هذا التفريع على جواز الاستعارة
 من الطرفين وبيان مسبق بمعرفة حكم المسكنين وهو ان نصف
 العبد يعتق في صورة الثراء الصحيح قيداً به لان العبد لا يعتق
 اذا اشترته فاسد الا ان شرط الحث وجد في الفاسد قبل
 القبض ولا ملك له فيه قبله فيخل اليه ولم يقع الجراء لعدم المحل
 وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجمع الكل في ملكه لان المقصود
 حر الثراء ليس الغني لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من
 الوكيل ولا ملك له ويثبت بشرائه وكيلاً في قوله ان اشترى
 عبداً فمأني طالق فصار مقصوده مطلق الثراء فيثبت

على أي وجه كان مجتمعا أو متفرقا وفي قوله ان ملكك مجرا مقصود
 في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع على
 انا ابا بكر الاسكاف كان من كبار الامة بلخ وكان يقول لما دبر
 وقت درس هذه المسئلة هل ملكك ما في درهم فكان يقول لا لم
 يقول هل اشتريت بما في درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف وذا
 نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيها ديانة قيده
 لان في الصورة الاولى لا يصدق قضا لكونه متما بالتحقيق عليه
 وفي الصورة الثانية يصدق قضا وديانة لان في هذه الارادة
 عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقرا يجيبه على
 ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفا عليه
 هذا اذا لم يشر الى عبده بعينه ولو اشار اليه بحيث كقول ان اشتريت
 هذا العبد ونوى به الملك وان ملكك هذا العبد ونوى به الشراء
 فاشترى نصف ثم اشترى النصف الاخر يعتق النصف في الفصلين
 لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
 لان الصفة في الحاضر لغو كمن خلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر
 فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة **فانه قلت** الملك فيما اذا قال
 ان ملكك ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء
 والشراء علة ملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
 فليجوز الاستعارة **قلت** كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا
 الباب والشروط اتفاقه الى ما يصلح علة الحكم في نفس الامر لا يرى
 انهم استعاروا الائم للخمر في قولهم شربت الائم حتى ضل عقلي اى الخمر
 والائم غير مختص بالخمر والثاني اى النوع الثاني من الاتصال الصوري
 في المشروعة اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون

الحكم مضاف اليه وجودا وجوبا والمراد به ههنا السبب الذي ليس له
 بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
 كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه
 الحكم كملك الرقبة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع
 ولم يضاف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
 ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة
 زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالملك كالحاج وكان
 قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل
 الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال ملك
 المتعة بالفاظ العتق لكان ادنى فيمكن تقرير المضاف بان يقال
 زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال بثبوت ملك
 المتعة بالفاظ موضوعه ملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ للموضوع
 ملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المعنى في هذا الموضع
 بقوله البيع والهبة والتملك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت كالحاج
 وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق
 فلم يوجد الاتصال باعتباره بالبيبة فلا يصح الاستعارة جوبه يعرف
 مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الاتفاق الى
 ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يقتضيه الجميع العدل على وجه
 البذل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
 للطلاق حتى لو قال لامرأة انت حرة ونوى به الطلاق يقع باينا
 وانا ابيح الى اليه لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل المحل
 حقيقة بالحرية فيحتاج الى اليه ليتعين المجاز دون عكسه اى لا يجوز
 استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى

فانه علة ج

الوجه

لوقال لامة انت طلق ونوى به المحرمة لا يعتق عندنا وقال الشافعي
تعتق لتشا به الطلاق العتاق لغة وشراعا اما لغة فلان كلا منهما
للتحليم والارسال **واما** شرعا فلان كلا منهما لا زالة الملك فيجوز
استعارة كل منهما للآخر **واما** قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز
الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب يقتصر الى
السبب لانه فرع والسبب مستغن عنه في ذاته لقيام بنفسه وثبوت
السبب به من الامور الاتفاقيه حتى جاز تخلف عنه لان من اشترى
جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة **الا** اذا كان السبب
مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانيين لكونه بمنزلة العلة
لقوله تعالى **انما** اراني اعصر خمر اي عنب الاستعارة بالسبب هو الخمر
للسبب وهو العنب لا خصا ص الخمر بالعنب فالحاصل ان الاستعارة ^{المطلوب}
للازم يجوز كيف باكان **واما** الاستعارة اللازمة للملزم فانما يجوز اذا
كان مساويا فاذا كان السبب مختصا به بوجود شرط الانتقال
من اللازم الى الملزم فيجوز **واما** اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة
وقد نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها **فان قلت** ورد في القرآن ذكر الحكيم واردة السبب
لقوله اذا حكمتم المؤمنات اي عقدتم والوطى غير مختص بالعقد
قلت الوطى الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت
الحقيقة متعذرة وهي لا يوصل اليه الا بمشقة او مجورة وهي
ما يمكن وصوله الا ان الناس مجروده وتركوه صير الى المحار
بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه التخله هذا مثال المتعذر
والمحار فيه ان لا يأكل ثم وان لم يكن لا ثم فثمها ولو تكلف
واكل من عين التخله لم يكن في الصحيح ولا يضع قدمه في دار

فلان هذا مثال للمجورة فان حقيقة وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس اجروه والمجاز فيه الدخول **قلت** المحلوف عليه في المثال
الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها **قلت** اليمين اذا
دخلت في النكاح كان المنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين
والمجور شرعا كالمجور عاودة حتى ينصرف التوكيد بالخصوص
الى الجواب مطلقا ان نعم ولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو
الخصوص على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار
والخصوص مجرورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يثبت
المسلم بنفسه فيصير الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على
الف فوكل المدعي عليه رجلا بالخصوص ليخاصم المدعي فافر الوكيل
عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وعذر زفر والشاغل لا يجوز
لانه مأمور بالخصوص والافرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الوجه
لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلف بعد
ما كبر بحيث لان هجران الصبي سلكا كان او كافرا يمنع الكلام عنه
حرام لان الصبا مظنة للحرمة ولهذه الميجر عليه قلم التكليف ولا يقل
الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سببه لانه حرمة لثبوت الاسلام
بالنسي وبقدر الاسلام والمجور شرعا كالمجور عاودة **قلت**
لو حمل على الذات يلزم ترك الرحم ايضا مادام صبي وترك التوقير
اذا كبر وترك المواصلة دائما ومهاجرة المسلم حرام بثلاثة ايام والتمتع
المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة **قلت** الالتفات
في امثاله الى مباشرة المخطور قصدا وما يثبت بطريق ظني فليست
الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبها للمنهى عنه وانما

لزم المجران على ان ترك التوقيف ينفيك عن الذات بان لا يشتر
 الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبينا يتقيد
 اليه بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها
 معرفة للمخوف عليه كمن حلف لبشر بن الحمر يتقيد اليه وان كان
 حراما شرعا لصيرورة الشرع مقصودا باليهين فيحتمل ان لا يشتر
 والاصل فيه ان اليهين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة موصوف
 او منكر ان يصلح الوصف ان يكون داعيا الى اليهين كما اذا حلف لا ياكل
 رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحتمل لان الرطوبة مضرّة
 وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من هذا الحمل يحتمل اذا اكمل من لحمه
 كبش لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليهين به اذا عرفت
 هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان
 الصبا مظنة السفة فيصلح ان يكون داعيا الى اليهين لكنه لم يتقيد
 لحرمة المجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست
 مأجورة شرعا وعادة كمن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقدير
 لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفان اي متبادران الى
 الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من
 استعمال الحقيقة في اولي عند ابن حنيفة لان المستعار لا يراحم الاصل
 خلافا لما يعني عند المجاز اولي بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف
 ابوج وصاحبه في قوله نعم فاقرأ ما تيسر من القرآن فان له حقيقة
 مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى
 قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة بآية قصيرة وجوزها
 بآية طويلة **وقال** ان يقول ينبغي على امله ان يجوزها دون الآية
 واصلاها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحتمل بقراءة آية

ثلث آيات او

قصيدة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخبطة او لا يشرب
 من هذه الفرات فعنده يحتمل باكل عين الخبطة والكرع من الفرات
 قال صاحب الكشاف في قوله نعم فشربوا منه اي كرعوا فلا يحتمل
 باكل الخبز والشرب من الاوان المتخذة من الفرات فعنده يحتمل
 باكل ما يتخذ منها كما يحتمل باكل عينها وباه غتراف من الفرات
 كما يحتمل بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الخبطة وشرب ما
 يحويه الفرات وهو مجرم يتناول كل ما فيها **قلت** فعل هذا يلزم
 ان يحتمل باكل السويق عندها لوجود اكل ما يحويه الخبطة **قلت**
 السويق جنس آخر من غير جنس الدقيق عندها وهذا يجوز ابيع
 الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحتمل كما ذكره شمس الامة وهو
 هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحتمل باكل كل
 من الخبطة كالحب والشويق وكما ليس بهيج ولو شرب من نهر
 منشعب من الفرات لا يحتمل لان اسم الفرات انقطع منه بالكلية
 ولو قال من ماء الفرات فشرب من ماء نهر آخر يؤخذ من الفرات
 لم يكره او باناء يحتمل بالاتفاق لانه عقدي يمينه على ماء الفرات وهذا
 الما وماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينوش شيئا
 من الحقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز
 سواء في الاستعمال فالعبارة بالحقيقة اتفاقا وهذا اي الاصل المتكلم
 بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الحلفية اي كون المجاز خلفا
 عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم بهذا المعنى اذا اريد
 المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا المعنى اذا اريد الحقيقة
 وهو النبوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الحلفية
 في التكلم اولي وعندهما في الحكم يعني هذا المعنى مجازا خلف عن هذا

سويق فاورش بعد اى
 زكية الفا قوت ودرج

ابن حنبل في الحكم أي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لأن الحكم
هو المقصود فجعل خلف في المقصود أول وبعض الشراح فسروه
بان لفظ هذا يعني إذا اريد الحرية خلف عن لفظ هذا حر أي قائم
مقام وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الأول أيق بهذا المقام
لأن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف إلا في جهة
الخليفة فعلى كلا المذهبين الأصل هذا يعني والخلاف في الجهة فعند
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا
ابن خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الأصل والخلاف في جهة الخليفة
قال شارح المعنى منصور القاسمي هذا غير صحيح لأن حكم الأصل هو
الحرية التي ثبتت بهذا ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور
كما في الأصغر سنا منه فيلزم أن يثبت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور الأصل والامتناع في يظهر الخلاف في قوله لعبد
وهو أي العبد الأكبر سنا منه أي من المولى هذا يعني فعنده يعنى لأن
شرط الخليفة تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لأن
هذا يعني من حيث التكلم صحيح لأنه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقي
تعين المجاز ذكر الملامح واردة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعنى
لأنه لا بد أن يكون الأصل في مخرجه صحيحا موجب الحكم وهذا الكلام غير
متوقف لا يجب الحكم أصلا فيلغو كالتفويض لما لم يتوقف الحكم الأصلي
وهو البر لا سني لانه لم يتوقف الحكم الخلفي والكفارة **ولما قل** أن يقول
يتقضى هذا الأصل على قول أبي يوسف بمسألة الكوز وهو ما إذا
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولما دافعه فانه قال بانفقوا بين
ثم ليظهر أثره في حق الخلف وهو الكفارة مع أن الأصل هو التبريد
فما حصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل

يشترط المكان معن الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط حيث
امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ حيث
العربية وجه بناء ما سبق على هذا الأصل أن الخليفة لما كانت في التكلم
عنده اعتبر لفظ الحقيقي لأن المجاز لا يراعى فالحقيقة المستعملة
أول من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخليفة في الحكم وجب ترجيح
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لأنه أكثر استعمالا **قلت** برده على قول أبي
قوله لعبد هذه بنتي لا يعنى عنده مع أن العمل بالمجاز ممكن إذا البنية
سبب الحرية كالتبني **قلت** أنه على الخلاف فلو كان على الوفاق فعوله هذه
بنتي حكم الحرية بجهة البنية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية
إليه كإضافة العتق إلى المحل فيلغو لعدم المحل ولأن المشارة إليه إذا كان
من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشارة إليه وإذا كان من خلاف جنسه
بالمسمى ولا عبرة للمشارة إليه كما لو باع فصا على أنه ياقوت أحر فاذا
هو أصغر يتوقف البيع لوجود المشارة إليه ولو ظهر أنه زجاج ينهد
لعدم المسمى المذكور والأشياء جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا إذا
كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأة هذه بنتي وهي معروفة النسب
بمثله أو الأكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك إلا أي سواء أصر على هذا القول
أو أکذب نفسه إلا أنه إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لأن الحرمة
ثبتت بهذا اللفظ بل لأنه في الأصح رصا رخصا لما يمنع حقا في الجماع فيجب
التفريق كما في الحب والعنة **واما** تعذر الحقيقة وهو النسب في الأكبر سنا
منه وظاهر **واما** في التي تولد بمثله فلا الشك يكذب لا شتاره من الغير
واما تعذر المعنى المجازي فلا التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يقضى بطلان النكاح لأن البنية إذا ثبت يظهر الحرمة من الأصل

وليس كذلك لان الله سبحانه لما في قوله ومم كل تاكلون لحي طريا
 ويمكن ان يقال لما ذكر من كونه ما خذ ان وضو لثبات باعتبار
 الشدة والقوة ومن ذلك المصلحة الواقعة العظيمة والتحتم القتال والحج
 الجرح للبر والتمتع يستقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمي والخنزير
 بحث على هذا الطريق ولا بحث نظر الى العرف وقوله كل مملوك
 الى ج لا يتنا ولا المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحريه وان كان
 مملوكا من وجه دون وجه فلا يتنا ولا المملوك المطلق المنصرف
 الى الكامل ويتنا المديبر وام الولد فيعتق لان الملك فيها كامل
 والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكر من المسئتين الحلف باكل
 الفاكهة من حلف باكل الفاكهة والرطب والعنب لا بحث عند
 حنيفة لان في هذه الثلاثة كما لا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم
 لما شتم ويتلذذ بزيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون ان كره
 اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها
 وصف زايد ولا يدخل في الفاكهة **فان قلت** كيف ادخلتم الطرار
 تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو لا يدخل
 من اللفظ **قلت** المعنى الزايد في الطرار غير متناف للمسقة بل مكملة
 لها كالضرب والشتم فانها كلمتان بمعنى الايلاء فيثبت الحكم فيها بالزيادة
 والزيادة في هذه الثلاثة هي كونها غدا متناف للتفكه لان الغدا مقصود
 والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغير المعنى للبيعة وعند ما بحث
 باكلها لان الفاكهة انما تستعمل على بسيل التثتم وهذه الاشياء كذلك
 وان نوالا عند الحلف بحث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق
 الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقا او
 متأخرة الا ان السياق بالياء المنقولة شنين من تحت اكثر

المنه يقول

وليس في وسعه اثباته واكذ في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح
 السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله
 معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب
 لكان في الحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع
 عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولم يكن العمل بموجب
 هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معرفة النسب لان
 تعذر العمل بالحقيقة فيما اظهر والحقيقة تترك لما خرج عن بيان الحقيقة
 والمجاز شرع في بيان ما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بلا استقرار بدالة
 العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله
 عليه السلام واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة
 واستعملت فيها وترك معناه لغة فلو نذر ان يصلي يجعل على الاركان
 وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروفة وبدلالة
 اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يثبت باكل السمك وعند
 مالك يثبت لانه لم يسم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء متمسكون في ذلك
 بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباشا وبابيه لا يسمى لحميا
 فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في المعنى وذهب فقهاء الاسلام ومتابعوه
 الى النظر في ما خذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق
 اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشد
 ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا
 لما عاش في الماء وشرط لوجه حجة قال صاحب الكشف **فان قلت** ان يمنع
 كونه ما خذ اعاد ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا
 يكون له ما خذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلام **وقال** ان يقول
 لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك

تأخره مناه
 هذا المقصود بشهادة الدوران
 فان لم يمت كيفما تركبت وارت
 منع تأويله معنى

فاكل الارمان

استعماله في المتأخر كقول طلق امرأتى فإنه يدل على التوكيد حقيقة
 لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لا انا هذا الكلام انما يقال
 عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام
 للتوبيخ مجازا وبه دلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في
 الغور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
 طالق انه يقع على تلك الحرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق
 لا الغور ما هو ذمه فور ان القدر سميت بذلك الاسم باعتبار قول
 الغضب نظيره قوله وانه لا اتخذ من جوابي لمن دعاه الى الغدا
 وتفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدى عبارة عن كل
 شراوف يقصد به الشبع ولهذا لا يبحث في يمينه لا يتغدى حتى
 يأكل اكثر من نصف شبعه فانه حقيقة قوله لا اتغدى العموم
 انما تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب
 انداعى فانه دعاه الى الغدا الذي بين يديه فيستقيد به وبه دلالة
 محل الكلام كقولهم انما اعمال بالنيات ولا يقع عن امتي الخطأ
 والنيات هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة
 فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلانية وان لا يوجد خطأ
 ونسيان وقد نرى العمل بلانية في الخطأ والنسيان واقعيين
 في الامة كثيرا فعلم ان حقيقة غير مرادة فيحمل على الجواز فيرا
 به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز
 والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المعقولة الى النية
 والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصورة وجود
 الركن والشرائط ومبنى الفساد وعدمها ومبنى الثواب خلوص
 النية والاثم عدمه الا يبرهن ان من صلى وفي ثوبه خمس لا يجوز صلواته

لنقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى باءجاز صلواته
 وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يجوز
 احتجاج الشافعي به عليهما في اشتراط النية في الوضوء وفي
 عدم فساد حكم الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعا غير جازية
 اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
 له فيحمل بوجوه على الثواب لكونه باقيا على عموم اول الثواب
 بدون النية بخلاف الصحة فانه قد يكون بدون النية كالبيع
 والنكاح وتحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النية لم يثبت
 لبيان الحلال والحرام **ولما قيل** ان يقول لانهم ان الحكم مشترك
 بل هو عام معنوي كالمشئ لا حكم العمل هو الاخر الثابت به فيتناول
 كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم
 فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول
 عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الا في الامم اذ لا بد عندكم من تخصيص
 بالاعمال التي من محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال
 ذلك مما لا يقتصر الى النية بالاجماع **فانه قد** لو كان المراد حكم الآخرة
 لا يبقى لقوله من عن امتي فائدة اذ عدم المواخذه في الآخرة بعدم
 جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذه بهما **فانه قد** ذلك مذهب المعتزلة
فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبروا
 ربنا لا نؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذه
 بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجبر علينا ان لا ننظم بالمواخذه بهما
 لكان معنى الدعاء لا تجبر لا ننظم بالمواخذه بهما وفساده ظاهر على
 ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المواخذه
 مطلقا في الآخرة لما قدم من كان بحر البلاغة رشيحة من امواج

فلا يصح له

الاشترام

صلوات الله عليه وعلى آله وأزواجه والتخريم المضاف الى الأفعال
 كالمحارم في قوله حرمت عليكم أمهاتكم والخبر في قوله م
 حرمت الخ بعينها حقيقة عندنا كالتخريم المضاف الى الفعل فهو
 المحل الأول بالحرمة ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا لبعض وعلم
 أصح بنا العراقيون والمعتزلة فإنهم قالوا المراد منه تخريم الفعل
 لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لأن الخبر
 هو المنع والكلف انما صار ممنوعا عنه وهو مقدور ولا قدرة لنا على
 الايمان فلا بد من اضمار فعل حذرنا من اهل الخطأ واضمار جميع
 الافعال تحيل وليس اضمار بعضها اول من الآخر ففي مجمل الاحتجاج
 الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف اللغة يتبنا ورفهه عند سماع
 قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تخريم الفعل
 المقصود منها وهو الوطئ في الاول والاكل في الثاني ولكننا
 نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة على انه خرج عن
 ان يكون محلا للفعل وهذا كما تنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن
 الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين
 من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه ويتصل بها
 ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز **حروف المعاني** اي الحروف التي لها
 معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التعليل
 لان بعض الاسماء مثل اذا ومتى وغيرها وحروف العطف اكثر وقوة
 ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة محكمها حكم الحروف
 وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيها وضعت له فيكون حقيقة
 وتارة في غير ذلك فتكون مجازا قالوا ولما لفظ العطف اي لفظ
 الجمع من غير تعرض بمقارنته كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة

من اهل الخطأ

نأمنه الشيء عن الرجل
 بان رفع الخبر
 الصحيح

على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحابنا فصح
 محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
 بخلاف آفاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب
 لما صح ان يقال جازي زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان
 الواو ايضا لم يحصل التكرار وهو خلاف الصل وما ذكره معارض
 بقوله تعالى واسجدوا واركعوا في قوله غير الموطوءة ان دخلت الواو
 كانت طالق وطاق وطاق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط
 عند ابى حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو
 للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بما يدل هذه المسئلة المذكورة
 في الكتاب لاننا لو لم يكن للترتيب عنده لوقع جملة كما تعلقن
 ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثاني لان
 موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير الواو بعني الترتيب لم ينشأ
 من الواو بل نشأ من ذكر التلقات متفافية على وجه يتصل بالاول بالشرط
 بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطاق جملة ناقصة مقتضية
 الى الكاملة فينتقل الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطة
 فاذا تعلقن بهذا الترتيب فنزلن كذلك عند وجود الشرط فلم يزل
 الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محلا لا موجب
 الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين
 بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطاق جملة ناقصة جزاء
 بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو الشرط شرطا للثانية وكما تنسخ
 الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يتحقق جملة او ليس بين
 الاجزئية ما يوجب صحة الترتيب فلا يتغير الواو وهذا اذا قدم
 الشرط اما اذا اخرج يقع الثالث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا

ولغا الثاني والثالث كـ

وجد في آخر الكلام مغيرة يتوقف اوله على آخره كما في الاشتنا فيشعلق
 الاجزية المتوقفة دفعة ما في آخر الكلام وصاحب التوقيم الى قولها
 واوردا على قوله اشكالاً لانه اثبت التعاقب في اذمنة التعليق و
 ذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ
 يوجب تفرق اذمنة الوقوع كتم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق
 في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقاً عند وجود الشرط فيها فيمكن
 طلاقاً في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
 فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق اذمنة
 الوقوع واذا قال غير الموطوءة انت طالق وطلاق وطلاق
 انما تبين بوحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب
 عند علمائنا والالوقوع الثالث كما ذهب اليه الشافعي في قوله
 القديم لا لا الجمع بحروف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فاذا قال الواوهم
 لان الواو وقع قبل الكلام اني قبل الفراغ عن التكلم بالثاني
 فسقطت ولايته لغوات محل التصرف لانه غير موطوءة فلما انشأ
 والثالث بهذا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير ما صدر الكلام
 بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع باوله لانا
 نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
 آخره الحرمة الغليظة وكلها رافع للعقد ويكون مؤكدا اذا ازوج
 فصولاً اثنين من رجل بعقد او بعقد من غير اذن مولاها وبغير اذن
 الزوج وقبل الفصول الاخر صار النكاح موقفاً على اجازة كل واحد
 منهما فان نقض احدهما انتقض وان جاز توقف على اجازة الآخر
 قيدت بقولي وقبل الاخر لان الفصول الواحد لا يتولى طرفي النكاح
 كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرها خلافاً لابي يوسف

وفي النهاية هذا اذا تكلم الفصول بكلام واحد وان تكلم بكلمتين
 كما قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقاً
 ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلة بطلن نكاح الثانية وهذه
 المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لطلون الجمع
 لصار كانه قال اعتقها وبصح نكاحها فانه بقوله انما بطل
 الثانية لان عتق الاول يبطل محلبة التوقف في حق الثانية
 حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرية حتى لو
 تزوج امة نكاحاً موقفاً ثم تزوج حرة نكاحاً فانه اذا اوفوا
 يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بائتمان النكاح لان ما كان
 راجعاً الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليس بمحل
 النكاح منضممة الى الحرية فكذا حال التوقف ولزم العقد من
 جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق **وقال** ان يقول ينبغي
 ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرية لانه ليس بنكاح
 حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراى بقوله ثم لا تنكح الامة على
 الحرية ان النكاح التام اذ لو ارى به النكاح والموقوف يلزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يقتضي عن هذا الاشكال الا بانه
 يلزم ان الجمع بينهما في مقام النسخ جائز كما جاز الجمع بين مغيبي
 المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه نعم المولى المصنوع
 جميعاً واليه مال صاحب الميسوط وهو محتار صاحب الهداية ولو
 اعتق احدهما بعينه ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز
 لان المولى باعنا في احدهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقها بكلام
 مفصول فاجاز الزوج نكاحها او واحدة منها جاز نكاح الاخرى
 ولو اعتقها بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحها او واحدة منها

فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها

جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
 وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا
 كان النكاح حائثا في عقدة واحدة **واما** اذا كانا في عقدين فان
 كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت
 الا مثان على التعاقب والنكاح حائث على حالهما فايها اجاز جاز
 لانها لو انشأ العقد واحدا حره والاخرى امه توقف لانه لا ينفك
 في التوقف واحدا لايملك الاجازة فيمكن الآخر بخلاف ما اذا كان
 المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير راد نكاح الثانية **وانه** يسير
 منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقها المولى لم يفسخ
 واحد بان قال اعتقها ^{اعني} لا يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين
 الحرية والامه **ولف** ان يقول قوله منصلا زائد لان الحكم كذلك
 لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
 لا حاجة الى التقييده ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيد به
 فبطل الثاني اى نكاح الائمة الثانية قبل النكاح بعقدها واذا تزوج
 رجلا اختين في عقدين قديهما لانه لو تزوجها في عقدة واحدة لا ينفك
 بحال بغير اذن الزوج قبله اى خبر النكاح الزوج فقال اجرت
 نكاح هذه وهذه بطل اى بطل العقدان كما اذا اجازها معا
 بان قال اجرت نكاحهما وان اجازها متفرقا بان قال اجرت
 نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجرت هذه بطل نكاح الثاني هذه
 المسئلة موافق ان الواو للمقارنة فان زال هذا الوهم بقوله لان صدر
 الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا على القول
 بطلان صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز
 النكاح الثاني ينشأ من جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاثنين

فصل في

وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازها متفرقا
 لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاشتيا اى كما ان
 الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط والاشتيا بعده وبطلانها
 هذا التعليل لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال بقوله
 بعده اذ الى الف وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى
 فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال لا انقطاع واذا
 كان الواو للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط فعلق
 الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء **فان قلت** اذا كان الحال
 شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحر لم يزم
 الحرية قبل الاداء **قلت** انه من باب القلب اى من خوا وان مؤد
 التي انما اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفنين
 وهذا الكلام يصدر عن غيرهم اولى حال مقدرة اى اذا الى الف
 مقدر الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
 اى اذا الفانصر حر او بقول الحرية حال الاداء والحال وصف
 لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء واعتبر بان كونها
 قائمة مقام جواب الامر مجردا اصطلاحا من عنده فلا ينفك اليه
 معنى الكلام اذ الى الفانصر حر الم يبق الواو للحال وكلامنا فيها وقد
 يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب بالمشاركة في الخبر كقوله هذه
 طلق ثلاثا وهذه طلاق فتطلق الثانية واحدة لان الشك في الخبر
 انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشك وكذا
 في قولها طلقني وكذا الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شئ
 اذ اطلقا عند ابي ح لان الواو للعطف حقيقة والحمل على متعين
 حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا

المراد معنى ما هو

لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن
 العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار بينهما
 جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة
 اصلها لما صار بينهما وصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون
 معارضا لاصل فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح
 المعنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض وكثيرا ما
 ارادوا بقريظة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم
 المناسبة بين الجملتين ولحمل على الجواز اول من الالف الى هنا كلاما
 ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس شرط عند
 كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى
 يصح العطف وهذا كذلك لان قولها وكك الف وعندها اياه بالمال وهو
 المال في مقابلة الطلاق مناسب شروع فيصح العطف وانه اختلاف
 وقالوا اي الواو الحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف
 عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلا له حال المعاوضة او الخلع عقد
 معاوضة فصار كأنها قالت طلقني في حال كون الالف على فلما طلقت
 كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ج والفاء للوصل والتعقيب
 فيترأى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وانه لطف اي قل ذلك
 انزما في حيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قل
 ادخلت هذه الادلة هذه الدار فانت طالق والشرط ان تدخل الثانية
 بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ
 لم تطلق ويستعمل الف في احكام العلل لان الاحكام مرتبة على العمل
 فاذا قال لا فبعث منك هذا بعد كذا او قال لا ففوجوه انه قبول
 للبيع فيعنى لانه ذكر الحرة لحرف الف عقيب الايجاب وصلى للترتيب

ولا ترتيب للعنف على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق
 الا قضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
 التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
 الثانية قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
 القبول بالثبوت ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها
 لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما
 يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المعيث باعتبار ان الغوث
 بعد ابتداء الابشار باق **فان قلت** اتيان الغوث قد يدوم وقد لا
 فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال **قلت** لانه هذا بل هو بناء الحكم على الغالب
 لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض **وقال** ان
 يقول كلاما في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم
 ليس بعلة الا بشار رب الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار
 لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لا يراد
 خبره سار حتى ليس عند المخبر خبره **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون من
 القتب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يجتجج اذن الى هذا
 التكلف **قلت** لانه لا يتصور الامر الفصيح كقوله اذ اتى الفاء فانت
 حر اي اذ اتى الفاء لاني حر فيعنى للحال **فان قلت** لم لا يجعل
 الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اذيت الى الفاء فانت حر
قلت لان فيه تضاررا للشرط والتضارر خلاف الاصل اذ اصح الكلام
 بدونه **فان قلت** ودخل الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل **قلت** العلة
 او الاستدلال لا يكون محلا للفاء وجه **وقال** ان يقول
 ان تضاروا انه كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي
 ان يكون هو اول والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب

الامر لان الامرانما يستحق الجواب بتقدير ان يجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
اذا كانت ملفوظة **ان** اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتي
اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك فلذا الجملة الاسمية تقول ان تاتي
فانت مكرم لا تقول ايتني فانت مكرم وتستعار الفا بمعنى الواو
في قوله على درهم قدرهم حتى لزم درهما لان الفا للترتيب ولا
ترتيب في العين والاراهم في الزمة في حكم العين فيجعل الفا عينا
عن الواو حجازا المشركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي
لزم درهم واحد لانه كما تعذر الحقيقة ولم يكن صرفه الى الترتيب
في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ
لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل المحل
حمل على ان يكون الثاني كمالا مبتدأ للتاكيد فكانه قال درهم فهو
درهم فنقول فيما قال ترك حقيقة الفا من كل وجه وفيما قلنا وان
بطل التعقيب بن معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفا من وجه وهو ادنى
من الابدار ونم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه كلمة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ان يحصل كما
التراخي لانه يحصر التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في
الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديره وعندهما التراخي في الحكم مع القول
في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا

مراعاة لحق العطف حتى اذا قال بنتجه الخلاف بغية المدخول بها انت
طالق ثم طالق اذ دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم
تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق
التراخي عنده في التكلم ويلغى ما بعده لعدم المحل **فان قلت** هل توقف
صدر الكلام على اخره لوجود المغير **قلت** شرط التوقف اتصال
الكلام او له باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق **فان**
قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت
بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل للمرأة
انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فمناك يكون لغو لعدم المبتدأ
قلت بضم المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت
طالق **فان قلت** طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط
قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم
المبتدأ كان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقان جميعا يعني بتعلق
الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط وآخر وينبغي
على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا
كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة فيد بقوله الغير
المدخول بها لانه لو قال المدخول بها وقدم الجزء فعنده يقع الاول
والثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقرين من

الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
 في الحال وفي قول عليه السلام من حلف على يمين ورأى غير ما خسر
 فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال
 قبل الحنث لا يجوز عندنا وظل الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث
 ولكننا نقول استعيرتم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية
 الاخرى وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
 واجرا للامر على حقيقة بمعنى الامر بالكفر ببقية حقيقته في هذا الحديث
 اذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع **فان قلت** فيما ذكرتم عمل حقيقة
 الامر وترك حقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل حقيقة ثم وترك حقيقة الامر
 فلم يرجح ما ذكرتم **قلت** لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة مشهورة
 او ما ذكرنا في جامع الاسرار ولئن سلم وفيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه
 واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين
 وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالطلاق لان التكفير بالصوم
 قبل الحنث لا يجوز بالاجماع **فان قلت** لم جعلتم مجازا عن الواو دون
 الفاء وهو اقرب اليه **قلت** لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الفصل
فان قلت لما صارتم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا
 العطف **قلت** لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقة ففصل
 المقصود بل لا يثبت ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجزوا
 راجعان اليه بل على سبيل التذكير للفعل تقول جاءني زيد بل عمرو
 اثبت المجيء او لا لزيد ثم اعرضت عنه واثبتته لعمرو وقد يدخل عليه
 كلمة لا تأكيد للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما
 يصح الاضراب اذا كان الصدر محتملا وانما كان لا يحتمل صار بل
 للعطف المحض انما رايه بقوله فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأة طهوه

في الخبر
 صح

الموطوءة انت طالق واحدة بل فنتين لانه لم يملك ابطال الاول
 وهو الطلقة الواحدة فيقعان اى الثنتين ايضا بخلاف قوله ليه
 على الف درهم بل الفان فانه يلزم الفان استحسانا عند امتثال الشا
 وعند زفر يلزم الاو فبما على الطلاق وجه الاحتسان ان الطلاق
 انشاء لا يحتمل التذكر والاقرار اخبار يحتمل قيد المرأة بالموطوءة
 لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل فنتين يقع واحدة لعدم
 المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا تجزأ اما اذا علق وقال ان
 دخلت الدار فانت طالق واحدة بل فنتين يقع الثلث عند الدخول
 فلو قال وفنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التفسير
 فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكما
 قضية اتصال بذلك الشرط بلا واسطة كمن بشرط ابطال الاول
 وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط عدم حقه
 لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
 فنتين ادخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما او
 من الاخرين فوقع جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اى لازالة
 الوهم الناشئ من الكلام السابق كقوله ما رأيت زيدا كمن عمرا فلما
 قلت ما رأيت زيدا توهم ان عمرا غير مرئي فزال ذلك بل كمن هذا الوهم
 بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة
 يقع كمن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف به هذا انشاء منقطع
 بمعنى كمن من قوله ولكن للاستدراك تقديره كمن للعطف بطريق الاستدراك
 بعد النفي كمن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اى ان
 وذلك انما يتحقق بشئين احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعضه
 غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محمل

على جملة صح

النفي يمكن الجمع بينهما ولا ينافي آخر الكلام اوله والا فهو متناقض
اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما
متناقضا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال
هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه
لفلان آخر فانه وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي يكون الكلام
متناقضا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من
المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون
قوله لكن ببيان بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيها
مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك رد الاقرار
ونفي الملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام
فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه
يجب ان يكون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك **فان قلت**
متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لما في فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا **قلت** قوله لكن
لفلان بيان ان ذلك النفي لان كل كلام ان النفي تكذيب لا قرأه
ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفي الملك عن نفسه
الى فلان ان يجوز ان يكون معروفا بكونه لم يرد ثم وقع في يد المقر فاقر
انه لم يرد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه في الحقيقة لم يرد
فيكون قوله لعمري بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام
موقوف على الاقرار فيثبت حكمه لانه يثبت الحكم في الصدر رغم حكمه
لما **اعلم** ان مسألة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في كنه الحقيقة
والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة
ان لانه لما كان متشاكرا كمين في الاستدراك ومتشاكرا وبين في الحكم

تغيير

او وروا في هذا الحديث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن
كلامه اذا تزوجت بغير اذن موليا بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح
ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لا ابتداء للنكاح بعد
الانفساح لان هذا النفي فعل اس الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق فيه
معنى العطف **فان قلت** لانم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير
النكاح بمائة وخمسين **قلت** لانم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا
يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولوقال المولى للزوج اجرت
النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واولا احد
المذكورين ان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جماعين يفيد حصول مضمون احدهما **اعلم** ان كون او موضوعا
لا احد المذكورين مختارا شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عام اهل اللغة ذكر صاحب التقييم وجماعة من النحويين انها منصوبة
في الخبر للشك واذا قلت رأيت زيدا او عمرا اجرت عن رؤية
كل منهما على سبيل الشك وانك لم تراهما جميعا وانما رأيت احدهما
ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعا للتخيير او الالباح
لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون
في الاخبار دون الانشاء لانه لا ثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر
الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المنى طبقات حتى يوضع
له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام **فان قلت**
التشكيك قد يكون مطلوباً لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او

هذا ما اذا قال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائة وخمسين
لان فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن
كلامه اذا تزوجت بغير اذن موليا بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح
ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لا ابتداء للنكاح بعد
الانفساح لان هذا النفي فعل اس الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق فيه
معنى العطف **فان قلت** لانم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير
النكاح بمائة وخمسين **قلت** لانم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا
يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولوقال المولى للزوج اجرت
النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واولا احد
المذكورين ان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جماعين يفيد حصول مضمون احدهما **اعلم** ان كون او موضوعا
لا احد المذكورين مختارا شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عام اهل اللغة ذكر صاحب التقييم وجماعة من النحويين انها منصوبة
في الخبر للشك واذا قلت رأيت زيدا او عمرا اجرت عن رؤية
كل منهما على سبيل الشك وانك لم تراهما جميعا وانما رأيت احدهما
ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعا للتخيير او الالباح
لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون
في الاخبار دون الانشاء لانه لا ثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر
الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المنى طبقات حتى يوضع
له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام **فان قلت**
التشكيك قد يكون مطلوباً لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او

قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ
التراوف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احد
وكون اول واحد المذكورين اول من كونهما للشك لان موضوع
استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا
في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية بحيث لا يخرج
ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل
انشاء اخر ازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واجبا حقيقة
فاجب التحريم من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ومن
حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي خيرا
المولى ايقاع العتق في ايها شاء بيان اس اظهار لما في الواقع
يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايها شاء بل وجب عليه ان
يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء
وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الخ للعتق واظهار
من وجب فحجر على البيان ولو كان انشاء محض لم يجز للمرء
لا يجبر على انشاء بالعتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الحكم
فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بانه في الميت
وجه الاظهار في غير موضع التهمة فاجبه عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبد من قيمة احداهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض ميت
العتق من كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كما لم يأت واذا دخلت

كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل
استحسانا كما لو قال وكلت احدهما واتيها باع صح ولا يشترط
اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتحجير والتوكيل انشاء
بخلاف البيع يعني اذا دخل في البيع او الثمن بان قال بعيتك
هذا او هذا او قال بعيتك هذا بعشرة او عشرين بفند البيع
والاجارة بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم
بدرهم او درهمين بفند الاجارة لان كلمة او للتحجير ومنه لا يخرج
منها غير معلوم فيسبق المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون
من له الخيار بايعا كان او شترى معلوما من اثنين او ثلاثة اشياء
مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
الخيار في مبيع والمشتاخر اثنين او ثلاثة بان قال بعيت هذا او
هذا على انك بالخيار تأخذ ايها شئت فصيح استحسانا وعند زفر
والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهة لا بعد تعيين من له الخيار لا تفيض الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل
الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل
بالزمان **فان قلت** المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وهنا المعلق هو العقد والناشر في العقد اقوى من الناشر في الحكم
فكيف يجوز الاحتاق **قلت** المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاشبه
فجاز الاحتاق **فان قلت** فلهذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل
فوق الثلاثة عندها كما في شرط الخيار **قلت** شرط الخيار رفوق الثلاثة
ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الاحتاق به وفي المهر لا كذا عند

يعني قال اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى
 سنة ثبت الجناح للزوج ان صح التحريم اي ان كان التحريم مفيدا بان
 كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على
 الف درهم او مائة دينار يعطى اي المهرين شاء وفي التقديس
 يجب الاقل اي ان لم يكن التحريم مفيدا كما في الالف والالفين او الالف
 الحالة والالف المؤجلة لزم الاقل او لا فائدة في التحريم بين القليل
 والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى المهر المثل لانه موجب لنكاح
 لا تسمية فيه وبالتحريم لا يندم التسمية وهذا هو المثل قبل الدخول يجب
 نصف الاقل اتفاقا **اعلم** ان قيد التقديس لا يفيد لان الحكم في غير
 التقديس كذلك فيما اذا تزوج على هذا البعد او على هذا البعد وجها
 او كس فانه يجب الاكس عندهما وعندده يحكم مهر المثل والمسئلة المذكورة
 في المنظومة وعندده اي عنده اي حنفية يجب مهر المثل في هذه المسائل
 لانه هو الواجب الاصل في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
 معلومة ولم توجد فوجب المصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة
 والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالحق ان لا وان
 كان اقل من الف فالحق للزوج يعطى ايها شاء وفي الكفارات
 كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
 اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلو
 الواجبة بقوله تعالى فدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء
 الصيد بقوله تعالى ومن قتل منك متعذرا فجزاء مثل ما قتل من النعم الله
 يجب احدا الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باءاد واحد من هذه الاشياء
 على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو
 ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان

كذا في نسخة
 في نسخة
 في نسخة

ادنى قيمة لان الغرض سقط بالادنى والفرق بين التحريم والاباحة
 انما اخص من التحريم فاذا قيل جالس الفقراء او المحدثين اختيارا
 والجمع بينهما بخلاف اذا قيل طلق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
 بين طلقيهما بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل
 واجب عليه عندنا على سبيل البدل فاذا فعل واحد سقط وجوب
 باقية واذا ادى الكل يثاب على كل منها واذا ترك الكل يعاقب
 على كل واحد لان التكليف بالمجموع تكليف باليسر في الوسع وهو
 قلنا لا نسلم انه تكليف باليسر في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه
 يصير معلوما فلذا اذا اعتق عبدا من عبده فاخيار المكلف كان
 في صحة التكليف ولا يكون هذا التكليف باليسر في الوسع لان كلمة او
 لا يجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه اجاب الجميع وفي قوله تعالى
 الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
 او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
 للتحريم عندنا ما كان لان او للتحريم في اصل الوضع فالتحريم الامام بين كل نوع
 من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
 اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى كالحجارة او أشد قسوة
 بل يصلبوا اذا اتفقت الحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع
 ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا
 حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قبلت
 بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجنابة متفاوتة في الغلظ والخف
 وكذلك الاجزية فيستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجنابة
 وبأغلظها عند خفها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجنابة بما
 روي عن ابن عباس ان النبي م وادع ابا برة ان لا يعينه ولا يعين عليه

يجوز

فجاء اناس يريدون وقطع اصحاب الابرزة عليهم الطريق قتل
جبرائيل مع بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
افرد الاخافه نفى من الارض **فان قلت** بنفس رادة الاسلام لا يخرج
الشخص عن كونه حرييا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستأ منا **قلت** معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الزمة والحد
واجب بالقطع على اهل الزمة وقالوا ان قال لعبد ودايته هذا
حر او هذا باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاجد هما غير عيين يعني او
وضع لاجد الشئين وذلك الاحكام من كل منهما على التعيين والاعم
يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للفتوى
اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد **وقال**
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئين
لا على المفهوم العام اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفاهيم
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عند هذا
وقد المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاجد الشئين
~~يعني لاجد الشئين غير عيين~~ بل ان غير العيين ليس محل لکن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عيين لئنا قول ايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزم التعيين في مسألة العبدین اي لو كان المذكور
عبدین اجبر عليه ولو لم تكن كلام محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل
اول من الابداء كما في قول الاكبر سنا منه هذا البني فجعل ما وضع حقيقة
وهو احدهما غير عيين مجازا عما يحتمل وهو احدهما على التعيين وان سأل
حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغى ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال

حر وكت واما يكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان
المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب اليهم هذا الحكم
الاصل فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه **اعلم** انه لو قال مجازا لما يحتمل لكان
اول لانه مجاز لا مجاز عذ ويمكن ان يقال ضمنه معنى التفسير فكانه قال فجعل
اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي واستعار كلمة او للعموم لئلا
بين مفهوم وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى او العطف
من حيث ان المذكورين منفيدان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه
يعني لا يكون كاتيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بالفراده وذلك
اي كونه مستعارا للمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع
الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلف احدهما بحث ايها كلف
لان النكرة في موضع النفي نعم فتكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف
او او حيث لا بحث الا يشككها لانه عطف على سبيل الجمع ولا بحث
ان بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا عطف لا يتركب
انزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحد لكون كل منهما
محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلفهما لا بحث الا مرة كالواو
لان اليمين واحدة وكونه منعنا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه
يمينين لان تعدد البحث بقدر هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هذا
الا تشك واحد مثل النفي في قوله تعالى ولا تقطع منهم انما او كفورا فايها
الطاع يكون مرتكبها للنهي وهو قال وكفورا لا يكون مرتكبها للنهي بطاعة احدهما
قيل الاثم عتبه والكفورا الوليد لان عتبه كان ركا بالاثم متعاطيا لاطاع
الفسق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشبهة في العتو ومثال الاجبة
ولو خلف لا يحكم احدا ان فلانا او فلانا فقوله ان فلانا استثناء من الخطر والاستثناء
من الخطر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم

ولذلك لو اذن لعينه في نوع يكون ما ذونا في النوع كلها وكما ثبت ان الاجتهاد من دلائل العلوم
 افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمها من غير حث بمنزلة واو
 العطف الا انها تفرق الواو في انه لو جالس واحد الفريقين في
 قوله جالس الفقراء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقراء
 والمحدثين لم يجز لان يجالس كل واحد من الفريقين فصارا وفيه
 ابا حرة الجمع والواو يوجب **فان قلت** انما يصار الى المجاز او لم يكن
 الاجراء على حقيقة فما المانع عن حمل او على حقيقة ومن احد المذكورين
قلت المانع خلق الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم
 احدا الا احده من الشخصين فايها كالم حيث لانه حرم على نفي كلام
 جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايها كالم فهو معين فيكون حراما
 فيلحق الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
 لاختلاف الكلام بان يكون احدا ما اسما والآخر مستقبلا ويحمل الكلام
 ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان
 ان حتى تجبى بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من
 الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر
 شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان
 على حقيقة **فاما** ان يكون معطوفا على شئ او على ليس والاو لعطف
 الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن
 فلما سقطت حقيقة الشيعر للغاية لان اول احد المذكورين وتعيين كل منهما
 باعتبار الخبر فاطع لاحتمال الاجزاء ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
 ونش الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من الامر شئ في عذابهم او
 استبصا لهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتخرج بحالهم وما عليك
 الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات
 الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده بسبب نزول الآية

فصل او احدهما ماضيا والاخر

ان النبي لم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه لم
 لما شج وجهه يوم اُحد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال لم يعني
 انه دعا لقائه ولكن بعثي داعيا اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فنهى
 الآية ونهى عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا
 كان بمعنى حتى ويكون للغاية يقتضى النهى عن التوبة كما في قوله
 لا ازم منك او تعطيني حتى او تقضى يعني فان الملازمة ينتهي عند
 القضاء فيضع الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاو لا تمتنع وانما
 تحصيل الحاصل **وقال** ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر
 الحمل عليها فانه ذكر في الكشف ان قوله او يتوب عطف على قبله
 وهو يكتمهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شئ معترض والمعنى ان الله
 ما لك امرهم فاما ان يكلمهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
 او يعذبهم ان اصر وا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت
 عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس
 حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام
 وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس
 من الامر شئ وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقد
 المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجملة لا
 يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يربى الى قوله لانه عن خلق وتعالى
 مشر فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم سبق مشر فلم يمنع
 عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان
 ما بعد ما غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمك حتى را
 او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر **واما** عند الاطلاق اي عند عدم
 انضمام القرينة فلا كثر على ان ما بعد داخل فيما قبلها كالي اي كما

ان الى الغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب
المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغنياء مع قيام معنى الغاية كقولهم
استنت الفصل جمع فضيل وهو ولد الناقة الاستئذان ان يرفع يديه
ويطرحهما معاني حالة العدو حتى القربى جمع قريب وهو الفصل الذي
له بشر ابيض ودواؤه ابلج فان المعطوف ارذل لان القربى
لا يتوقع منها الاستئذان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في
الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها **فان قلت**
قوله ان يجعل خبر عن مواضعها او غير صادق عليها **قلت** اراد بالمواضع ^{الاستقامات}
تسمية للحال باسم المحل والمضف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها
او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او
غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية هي جملة مستدرة ومع كونها جملة
مستدرة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هذه
وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت
حتى ادخلها الجاز والمجرور معمول لقولك سرت وعلمته الغاية ان
يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني غلظة
الغاية وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا لامتداد والآخر
ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقيم معنى الغاية
بالعدم المعنيين او احدهما فلم يجز زاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية
والجوزة لان الفعل ينتهي بوجود الجواز كما ينتهي بوجود الغاية في
تقدير هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارة للعطف المحض ^{مظهر}
معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة ما لم يزدوا
كان لم اضربك حتى يصح فعدي حرثم ترك ضربه قبل الصياح بحيث

على ما ذكرنا

لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن
الضرب قبل الغاية بحيث ولو قال ان لم اتك حتى تغدني فعدي
حرفاته فلم يغده لم بحيث لان قوله حتى تغدني لا يصلح دليلا على
الانتهاء لان التغذية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان
وما كان داعيا شئ لا يصلح ان يكون منتهيا له ولم يكن محلا على
الغاية والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى كمي تغدني ولو قال ان لم اتك حتى تغدني عندك فعدي
حرف قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى تغدني دون الالف كذا السماع
عن مولانا حسام الدين السفهاني ولكن السماع عن غيره من المشايخ
بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم ^{او ما قبله}
الالف مما بعده علامة للجزم وعندى ثبوت الالف اوجه لان ما قبلها
مجزوم الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم
الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا
الى المشاة ثم قالوا الجرح حتى لا ياتي استعيرت هنا للعطف المحض لان
هذا الفعل احسن فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه
ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص
الواحد لا يكون مجازيا ومجازي فاذا لم يصلح للجوزة حمل على العطف
بالفاز مجازا هذا اما قاله الشراح **وقال** ان يقول المذكر سابقا ان
حتى عند تغذ الغاية يكون بمعنى كي وهي يفيد سببية الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة وسكافة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة
وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في
كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ومقتضا اليه وانما لم يجز
الواو كما ذهب اليه النحوي لان الترتيب انساب بالفاء وعند تغذ

وانا لم يجعل

الحقيقة لاخذ بالمجاز لا حسب السبب وقال الشيخ قدام الدين
الاعتناء في شدة المنار كونه بمعنى الواو السبب عندي لان مجوز
الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال
الغاية بالمفرد كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو
أكثر لانه لا يقيد كمال دون حال فكان اولى وقائده انه ان اتى
وتفدى مع التراخي بحيث **اما** اذا اتى فتفدى من غير تراخي ترفي كمنه
ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالبا لالصاق فما دخل عليه
ابا الملتصق به وتصحب الايمان حتى لو قال ان اشترت منك هذا
العبد بكذا من حنطة جيدة فبعدى حر يكون اكثر ثمننا لان المقصود
في الاصلاق هو الملتصق والملتصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح
الاستبدال به اي بذلك اكثر ثمننا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى اكثر
فقال اشترت منك كتر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلبا ولا يجوز
الا موجلا لانه اضاف الشراء الى اكثر فيكون مبيعا والمبيع شرط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلبا
ولو قال ان اخبرني بقدوم فلان فبعدى يقع على الحق يعني يكون
اخباره ملصقا بالتقدم الصادق حتى لو اخبركاز بالاعتق بخلاف
ما اذا قال ان اخبرني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا
اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلام
ما يدل على الاصلاق **فان قلت** ان مع اسمها وخبرها قيم مقام المفعول
الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجزئ بدونه فلا يبقى
الفرق **قلت** سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانه عدم الفرق لان ان مع
اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت

من اذار ان باذن فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للاتصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله
ان باذن الاخر وجا ملصقا باذن فيكون المشني منه نكرة في موضع
النفي لان الشرط في معنى النفي ^{تقدير} لا يخرج من خروج الاخر وجا باذن فانت
كل الخروج بهذا الوصف مشني فاذا خرجت بغير اذنه بحيث يكون
هذا من قبيل لا اكل اكل لان المقدر كالمفطور لانه قبيل لا اكل كما سيجي
من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس عام ولهذا لا يجوز تخصيصه
ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل تناء والمصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من اذار
الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر منه
المفرد وبيان لانه كما ان المشني قصر للمشني منه وبيان لانه
حكم فيكون معناه ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء بحيث لانه بمنزلة الآ
باذن وهذا شبهة لان ارتكاب التقدير الباء وان كان قليلا كما رو
عن رؤبة اذا قيل له كيف اصحت قال خيرا اي بخير وكما قيل الله في موضع
القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز **فان قلت** حذف حرف
الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفاً ههنا اي الا بان اذن فيصير
بمنزلة الآ باذن **قلت** قولنا الاخر وجا باذن كلام مستقيم بخلاف قولنا
الاخر وجا ان اذن لك فانه مختلف لا يعرف الاستعمال **واما** وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي ثم الا ان يؤذن لكم فستف
من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي ثم
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينما تقول

آيتك حقوق النجم اي وقت حقوق النجم فيكون تقديره لا يخرج
 وقت الا وقت اذن فيجب لكل خروج اذن **قلت** على هذا التقدير بحث
 ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا بحث فليبحث
 بالشك كذا قالوا لكن **قائل** ان يقول قوله الا وقت اذن ليس
 بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف
 بصفة عامة ولو تبدل بقوله الا وقت اذن قولنا الا وقتا آذنت
 لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم البحث لكونه مجتهدا فيه
 ليس بيقين حتى لا يبرول بالشك ولين سلم فالتبرجح للمحرم وفي قوله
 انت طالق بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه
 ان **قلت** حقيقة فم لان الباء لم يوضع لمعنى ان **وان قلت** فجاز فلم يحمل على
 المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق
 بسبب مشيئة الله تعالى فيكون تخييرا والوجه ان يقال الباء على حقيقة
 فالمعنى انت طالق مطلقا مطلقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملتصق
 بدون الملتصق به كالمحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملتصق
 لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني
 فيسراج المهندى **وقائل** ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله تعالى
 انطلاقا من مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤون
 الا ان يشاء الله وكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود
 الشرط اليها كلامه **اقول** يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء
 الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل لمشيئة الا بسبب مشيئة الله تعالى
 ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك
 لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
 لا يقع منكم فعل المشيئة الا ان يشاء الله مشيئكم ولو قال انت طالق

بمرأته او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال
 لان استعمال الشرط في بعضا مح وهو العلم والقدرة و
 في بعضا جائز كونه مهجورا فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وان
 ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة
اما على تقدير المشيئة فلو جوب وقوع مراد الله **واما** تقدير عدم المشيئة
 فلو جوب المعلق عليه **والجواب** ان لا يتم ان هذه الحكم للتعليل بل
 للابطال ولو سلم فلان لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه
 وانما يلزم ان لو كان ممكنا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله
 فالتعليل بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الساقى الباقى قوله
 واستحو برؤسكم للتبويض وقال مالك انما صلة اي زائدة وليس
 لذلك لان الموضوع للتبويض في فلو كان الباء للتبويض للمكره لا
 عليه وهو خلاف الأصل ولانه لو كان الباء للتبويض مع انه لا يصاق
 لكان مشتركا والأصل عدمه **واما** الصلة فلان في الغاء الحقيقة من
 غير ضرورة بل هي لا لصاق وهي حقيقة فيحمل عليه ولكن التبويض
 ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله كذا اي الباء اذا دخلت في آلة
 المسح كان الفعل متعبدا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به
 فثبت ول كذا اي كل المحل كقولك مسح الحائط بيدي والمعبر في
 الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فرا الاستيعاب واداء
 ودخلت في محل المسح كافي الاية بقي الفعل متعبدا الى الالة فصار
 المحل شيئا بالالة فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف
 الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق الالة بالمحل وذلك لا يشوبه الكل
 عادة لان ما بين اليد والاصابع فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها
 الأصل في الالة والبطش واليد يجب بقطرها تمام الية فاذا مسح الرأس

بجميعها جاز وكذا بالكثر وهو ثلاث اصابع فصلا للتبويض مراد
 بهذا الطريق لا يحرف الباء كما زعم الشافعي واذا قد ظهر ان المراد بالتبويض
 اعتبار اقل ما يطلق عليه اسم المسح او لا دليل على الزيادة وقال ابو جعفر
 البعض مجمل غير معلوم من الآية فاجب الى البيان فقد بينه النبي ام ربح
 في حديث المغيرة **وقال** ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على
 ان يكون هذا اول وضوء رسول الله ام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
 شيئا خير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاق لانه لم يبين ذلك
 قبله بالقول ولا بالفعل والآن نقل المينا ولو سلم الاولى فلا ينبغي
 التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله ام اذا نظر
 ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك البساطة والآن نقل النصيحة
 واشهر الرواية ان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجابة
 في الآية **فان قلت** دخلت الباء في قوله تعالى واسمى ابوجهم وايدكم في التيمم مع انه
 الاستيعاب شرط فيه **قلت** ثبت الاستيعاب بالنسبة المشهورة وهو قوله
 لعاد كفيفيك ضربتان صرية للوجه وضربة للزراعين والزيادة بمثلها حاجة
 فجعل الباء زائدة **فان قلت** الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة
قلت الوجه اسم لكل فيهم منه الاستيعاب وعلى الاول فقول له على الف درهم
 يكون دينا لان على الاستعلاء والدين يستعمل من يلزم الا ان يصل به اي
 بقوله الوديعه فيقول على الف درهم ودية في لا يثبت به الدين
 لان على يمتثل معنى الوديعه من حيث ان فيها وجوب الحفظ فمحل
 عليه فان دخلت كلمة على في المعاديات المحضة كالبيع والاجارة
 واللكاح مثل قولك بعث هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء
 التي تحبب الاعراض لان اللزوم يناسب الاصناف فان
 الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط

كذلك يلزم

واشهر

فلا ينبغي

الشرط لان المعاديات المحضة لا تحتل التعليق لما فيه من القمار
 وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف
 فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندها وعند ابي حنيفة للشرط لان
 الطلاق يحتل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان
 معنى اللزوم ووجود الجزاء يلزم وجود الشرط كما قال الله تعالى
يبارك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه
 امكن والمشرط لا يتوزع على جزاء الشرط الا يري انه لو قال
 لها ان دخلت بهذه الدار وهذه الدار فانت طالق قد حلت
 واحدة منها لم يقع شيء **فان قلت** ان اراد من اللزوم اللزوم الذي
 يقابل الانكسار فلازم انه معنى على وانه اراد به الوجوب فهو
 موجود في معنى المعادية لان المعوض انما يجب في مقابلة
 المعوض **قلت** اللزوم بين الشرط والجزاء لانهما وبين المعوضين
 بعارضين المتضايين فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومنه للتبويض فاذا
 قال من شئت من عبدي عتقه فاعتقه فله اي للمخاطب ان يعتقه
 الا واحد منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم ومن كلمة
 التبويض واي من فوجب العمل بحقيقة ما مرها فصلا لآخرتها ولا
 بعضها عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما ان
 يعتقن جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا
 الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى انتهاء الغاية
 فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان الغاية
 متى تدخل في حكم المغيث لانها قد تدخل فيه كما في حفظ القرآن
 من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فقطرة الى ميسرة قائم بعضها
 اي موجودة قبل التكلم غير مفقودة في الوجود الى المغيث نحو المسجد

يبايعنك

اولا ان يشترط
 معلوم
 عاقبة

وان كان ذو عشرة فخطوة الى سبعة

في الحايطة قولنا مودة قبل التكلم احتراز عن الاجال المضروبة للثمن والواجب
 كالليل والغد ورمضان في اجرة او بعتة الى رمضان او الى الليل او الى
 الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم **وقول** غير مقتقرة
 احتراز عن الليل فانه يقتقر في استحقاق اسره الى محل آخر وهو الزمان
 لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحايطة لا يدخل
 الغاية ان اسي الحايطة في حكم المضي لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها
 المضي ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المضي مع انه قائم بنفسه
 في قوله تعالى سبحان الله اسرى بعده ليلا في المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
 حيث دخل النبي في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشهور لا بموجب
 الى قال بعض الشارحين **قول** يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
 بنفسها على التفسير المتقدم في القيام قدحوا بها يكون بفعل النبي ثم لا حين
 توضع او اراما على مرافقة الى صحتها كلامه **ولقائل** ان يمنع كون المرافق كونه
 المرافق من هذا القبيل لان المرافق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
 مقتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائم بنفسها وان لم يكن قائم
 بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها
 اى ذكر الغاية لاخراج ما وراء ما قد دخل الغاية كما مر في قوله تعالى
 وابدكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابطال وذكر الغاية
 لا سقاط ما وراء ما فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وجوهكم
 لكن لا جل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الفصل **ولقائل** ان
 يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
 ثم يخرج بالقياس عن الاطلاق بل يعتبر محله واحدة فالفعل مع الغاية
 كلام واحد لا يجاب الى الغاية لا لا يجاب والا سقاط لانها واحدة وان
 فلا يثبتان الا بنقصين والمضي مع الغاية نص واحد وان هذه الفا

لم يستتبعها
 بالاجابة
 المشهورة

القاعدة غير مطردة لان مر قال قرات هذا الكتاب من اوله الى
 البيع لا يدخل الغاية عرفي قال صاحب الكشاف لا يفيد معنى التنا
 ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل وان لم يثبت
 اى صدر الكلام الغاية او كان فيه اى في تناوله شك كاجال
 الايمان مثل ان يختلف لا يكتم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند
 اى في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التأييد فيذكر
 الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولها لا يدخل
 لان في حصة الكلام وجوب الكفارة في موضع الغاية شك فلا يدخل
 فذكر بالمد الحكم ليلها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى واتوا
 الصيام الى الليل وفي الظروف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته اى
 في حذفه في واثباته في ظروف الزمان **اعلم** ان في الكلام اضرارا
 تقديره وفي الظروف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا
 في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا وفي غدا قال انت
 طالق غدا ان لم يكن له نية في اول النهار فاذا نوى آخره يصدق
 وبيانه لا قضاء بالاتفاق وان قال في غدا ان لم يكن له نية يقع في اول
 النهار باتفاق فان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة وقضاء وعندنا
 يصدق وبيانه لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله لا
 بها سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد وبيته جزء منه خلاف الظاهر
 لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وقرق ابوح بينهما فيما اذا
 اخر الزمان بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيحقق
 الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ان يخفف
 عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بصير الظروف جزا مبرها من النهار
 فيكون نية بيانها بما ابره لا تغيير الحقيقة كلام في صدق القاضي واذا

مطلقا
 الغاية

استيعابه لانه شابه المفعول به
 فلا بد ان يكون واقعا
 في اوله يحصل صح

اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الاربع الطلاق
 في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يصر
 الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخول الدار فيصير بمعنى الشرط
 لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاعلا له لانه عرض لا يجر
 فصار بمعنى مع مجاز لان في الطرف معنى المقارنة فينتقل بالدخول
 الا انه لا يكون شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه عرض
 عليه بان اراد ان عرض لا يبقى فيدم ان لا يصلح للظرفية **والاول** منه ان يقال
 يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا **والثاني** وقت دخولك وفي قوله بمعنى
 الشرط دون ان يقول الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
 يقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في
 نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط
 لطلقت كما لو قال لو تزوجتك فانت طالق كذا في النجاسة ومع
 للمقارنة اي مقارنته ما قبلها لما بعدا واذا قال انت طالق واحدة مع
 واحدة او معا واحدة تطلق ثنتين وقيل للتقديم اي لسبق ما وصف
 به العمل باضيف اليه حتى لو قال وقت الضحية انت طالق قبل غروب
 الشمس طلق في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدا وبعد النجاسة
 اي النجاسة وصف بها عما اضيف اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق
 ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق اخرازا عن الاقرار فان مضاة
 حكم بعد حكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال فلان علي درهم
 بعد درهم او بعده درهم يلزم درهما في الصورتين لان معناه بعد
 درهم وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا انه لو
 قال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبل درهم
 يجب درهما فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل في الصورة

موضع الوقت

الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكنية صفة لما بعده حتى لو قال
 لغير الدخول بان انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان الطلاق
 المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بان قبل هذا الطلاق الواقع
 في الحال يقع ايضا في الحال بناء على ان لو قال انت طالق امس يقع في الحال
 فيقعان وفي قوله بعدا واحدة البعدية صفة للآخر فتبين بالاول فيلغوا
 لغوات المحلثة وان لم يفيد بالكنية كانت صفة لما قبله فلو قال لغير الدخول
 بان انت طالق واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاول فتبين
 بها فلا يقع الثانية لغوات المحلثة ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
 يقع ثنتان لان البعدية يكون صفة للاول فاقضى ايقاع الاول في الحال
 وايقاع الثانية قبلها فتقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير
 المدخول بل لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند الحضرة فاذا قال لغير
 لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ ودون
 اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيجوز القرب من
 يده فيكون له امانة والقرب من ذمته فيكون ديناً فيثبت الاقل وهو
 الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرة حقيقة
 الا اذا وصل الدين وقال فلان عندي الف درهم دين فيكون اقرا
 بالدين لان الدين محتمل كلام فيصيح ذكر الدين تفسيره ولا غير يستعمل
 صفة للتمكينة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
 لما يشابهه بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم
 تقول له على درهم غير داني بالرفع فيلزم درهم تام لانه صفة للدرهم
 اي درهم مغاير للداني وهو سدس درهم اخرز عن الدرهم الذي هو
 داني فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن داني ولو قال بالنصب
 كان فيلزم درهم الا داني وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء

لا خيرة

ومنه ان من حروف المعاني حروف الشرط اي كلامة وان اصل
 فيها اي كلامة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس
 لها معنى اخر سواء بخلق ساير الفاظ الشرط وكلامه ان حرف
 قسمي الكل باسمها تغليب لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على غير
 اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجور صفة امر ليس بكائن لا محالة
 الجملة صفة لحظ جسي بالالتكيد وانما تدخل الجار عليه لان المقصود
 من دخولها هو المحل على شئ او المنع منه وذلك لا يجوز في المنع وتحقيق
 الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البته عادة فاذا
 قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما لان
 هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يموت احدهما يكون وقوع
 تطبيق محتملا فادامات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان
 لم يدخل بها لان امرأة الفاتر انما ترث اذا كانت في العدة وان
 دخل بها فلا ميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان ماتت لان
 قبل موته يوجد وقت لا يسمع فيه التكلم بالطلاق فيحقق الشرط واذا عند
 نكاح الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجوزي بها اي بكلمة اذا
 يعني استعمال الشرط ويرتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال
 بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
 اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقوله واذا تصبكت
 خصاصة فتجمل معناه ان تصبكت لدخول الفاني فتجمل وذو الخصوة
 بان وقد لا يجازي بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون
 كرميتم اذني لها واذا ايحاش الحشيش يدعي جندب اذا انا للوقت
 واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كما نزل حرف شرط فصار بمعنى
 ان وهو قول ابي ح واذا يكون مشتق كابين الوقت والشرط فاذا

استغن ما غشاك ربك بالغنم

فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مراد اعنده وهو مذهب الكوفة و
 عند نخابة البصرة اي اي اذا التوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
 من غير سقوط الوقت عنها مثل مني بل اذا اول لعدم السقوط لان
 المجازاة لازمة في معنى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازة لثبتي
 لم يسقط معنى الوقت عن مني مع لزوم المجازاة اياه فالاول ان لا يسقط
 عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى
 الوقت بحال وهو اي قول نخابة البصرة قولها اي قول ابي يوسف
 ومحمد **فان قلت** يلزم الجمع على قولها بين الحقيقة والمجاز **قلت** لا منافاة
 بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار
 التناهي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى
 الحقيقة والمجاز من لفظ واحدة ممنوعة سواء تناهى في المعنيين او لا
 ان يقال اذا موضوعة بآراء الوقت والشرط جميعا عند **فان قلت**
 قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بآراء الكل **قلت**
 لا يدل لان اذا استعمال للشرط يكون مستوعلا في بعض ما وضع له فيكون
 حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض للمص لا خلا في فيه والاول في
 ان يقال اي لم تستعمل لاني معنى الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار
 افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن
 معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له وما يدل على
 ما ذكرنا قول من قال لامرأة انت طالق اذا شئت لم يقيده بالمجلس
 كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط بطلت المشية اذا قامت عن المجلس
 كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأة هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا
 اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند الجاهل به
 ما لم يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما في اي مقارنا

بغرائه عن كلام مثل متى لم اطلقك فانت طالق لانه اضاف الطلاق
الى وقت خال عن التطبيق ولما سكنت يوجد ذلك الوقت فيطلق
والخلاف فيها اذا لم ينو شيئا اما نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى الجزالة باتفاق
التي تتوهم في هذه المسئلة لانها سلطت اذا على الجرم وروى عنها
اذا قال انت طالق لو دخلت الدار لانه بمنزلة ان دخلت الدار
يجعله لولا استقبال كان للمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احدا
الجلتين بالآخرى على ان يكون الثانية جوابا للاول وكيف سؤال عن الحال
يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال **فان قلت** كيف زيد معناه على اي
حال اصحح ام سقيم وقد سلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
والا على نفس الحال كما حكى قرطب عن بعض العرب انظر الى
كيف يصنع اي الى حال صنعة فان استقام السؤال عن الحال
جواب ان محذوف اي يحتمل على السؤال **واتا** اي ان لم يتقسم
السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلا نه قال ابو
ح في قوله انت حريف شئت انه يتباع لان العتق لا كيفية له فلا يتم
تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة لان عند صاحبه يتعلق
الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع
الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لانه لا يقع تفويض الصفة الى مشية لعدم المحل وقوع
الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اي الزايد على اصل الطلاق
من كونه باينا او رجوعا خفيفة او غليظة والقدر بالرفع اي
الثلاث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتها يقع

مقرب

مانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين **اما** نيتها فلا بد من
النية اليها **واما** نيتها فلا بد من الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضتا تساوى فبقى اصل الطلاق وهو الرجوع **فان قلت**
لما فوض الزوج اليها الامر كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها
ولا تحتاج الى نية الزوج **قلت** لما فوض اليها حال الطلاق
وهو مشترك بين البيونة والعدو فيحتاج الى النية لتعيين
احد محتمليهما **فان قلت** صاحب الكشف كلفه ضعف لانه اذا اراد
به الاشتراك اللفظي فحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان
اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية **فان قلت** لما قال
شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شئت على سبيل
العموم قال صاحب التزايه نقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت
الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمع جوابا شافيا
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابوبكر الرازي من ان
نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق بايها او كلاهما
في قول ابي حنيفة **فان قلت** لو طلقت نفسها شنتين ونواها الزوج
لا تطلق شنتين فكان ينبغي ان تطلق لان الشنتين حال مفوض
اليها **قلت** المفوض اليها جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه
بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة شنتين فكذا
المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله
انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس محرج وقوله
انت طالق وانما هو بواسطه كيف فافترقا وانما صار الثلاث
حالا لقوله انت طالق دون الشنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان على العدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث

لأنه فردا اعتباري موافق له في الوحدة وقال لا يقبل الإشارة
أي ما لا يتأتى فيه الإشارة من الأمور الشرعية كالطلاق والعنة
فحال ووصفه بمنزلة أصل فيتعلم الأصل أي أصل الطلاق بالمشية
بتعلقه أي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن أن هذا مبني
على امتناع قيام العرض بالعرض لأن العرض الأول وهو الطلاق
ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما
أولى بكونه أصلا ومحلا والآخرون بكونه فرعاً وحالاً بل هما سواء في الآلية
والفرعية لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر إذا انطلق لا يوجد
أنه بان يكون رجبياً أو بانياً فإذا تعلق أحدهما بمشيتها تعلق
الآخر بها كلامه **وقال** أن يقول أنه من بعض الظن لأنه محال
لما عليه سوى كلامهم قالوا حال ووصفه بمنزلة أصل وهذا صريح
في أصالة أحدهما وفعيلة الآخر وكيف لا لأن الأحكام الشرعية
بمنزلة الجوار شرعاً حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الزوجين
فكلاً أو جدياً بين الإيجاب والقبول كونهما كالجوارين على أنه لو صح ذلك
لا يرتفع الخلاف لأن امتناع قيام العرض لم ينزح الخصمين **قلت**
بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الأصل لأن ما لا يكون
محمولاً يعرف بوصفه والوصف مفقود إلى الأصل كستوى في تعليف
الوصف بتعلق الأصل **علم** أن في عبارة المصنف تسامحاً لأنهم متفقون على
أن الوصف مفوض إليها وإنما اختلفوا في تفويض الأصل فلو كان
الكلام يجري على حقيقة يلزم الخلف لأن الحال والوصف إذا كانا
مثل الأصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم أن يكون الوصف أيضاً كذلك
وقد فرض مفوض والأولى أن يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف
مرادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينة
والرجعية ووصفه مثل كونه شيئاً أو بدعيّاً والأول أظهر لا تنفاد

فلا يقع الطلاق عندها
اللامشية نية منه

فانهم

بها العرض

المخصص وكما سمع للعدد الواقع في باب الطلاق **ما** مذكور أنك
أنت طالق واحدة أو شتين أو ثلاثاً أو مقتضى قولك أنت طالق
تقديره طالق واحدة فإذا قيل أنت طالق لم شئت لم تطلق ما
لم تشأ لأن كم شئت تفويض لما هو الواقع إلى مشيتها وهو عام فلو أن
تطلق ما شئت من العذر شرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس **فليك**
والمليك يقتصر على المجلس وكما هذه ليست باستقارية ولا خبرية لأنها
للتكثير وهو ليس بمبراد بل بمعنى الشرط مجازاً فكأنه قال أنت طالق
على أني عد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معنى حيث
وإن أسمان للمكان المبهم فإذا قال أنت طالق حيث شئت أو
شئت أنه لا يقع ما لم تشأ لأنه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغوه ذكره
ويبقى المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت إذا لم يذكر المكان بقوله أنت طالق شئت فينبغي أن
يقع في الحال كما في قوله أنت طالق دخلت الدار **قلت** لما تعذر
العمل بالظرفية جعلها مجازاً بمعنى أن لكسركتها في الإبرام
فيصير بمنزلة قوله أن شئت والمجاز أول من ألفه بخلاف إذا
ومنى يعني إذا قال أنت طالق إذا شئت أو متى شئت لا يتوقف
مشيتها على المجلس **فان قلت** لم لم يجعل حيث مجازاً عن إذا
ومنى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعياً **قلت**
هذا إنما يستقيم أن لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورؤبان مطلق
الظرفية أقرب إلى الحقيقة من عدمها **قلت** مطلق الظرفية ليس محمولاً
في الخارج فهو **ما** أن يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازاً **واما** في
ضمن ظرف الزمان فلأنه أقرب إلى الحقيقة لأنه مبين للزمان المذكور
بعلامه المذكور عندنا يتناول المذكور والأناث عند الاختلاف

ولا يتناول الأناث المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف
لأن الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذاب بعض أصحاب الشافعي
على أن الجمع المذكور لا يتناول الأناث إلا إذا دل عليه الدليل لأن
كل علامة تختص بغريب وضعها والكلام عند الإطلاق محمول على
حقيقة وتتناول الأناث لأن الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التفكير في قوله تعالى ان المسلمين والمستسلمين تغليب المذكور
على الأناث وأما ما روي في الحكم المذكور من عادة أهل اللسان
سب نزول الآية أن النساء شكوا إلى رسول الله فقلن ما لنا
لم نذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالتذكر مع عرفهن أنهن
في جمع المذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله
هذه الآية لتطيب قلوبهن والحوار عن قولهم يلزم الجمع أنهم يجعلون
المغلوب من أفراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة
عرفية وهي راجحة على اللغة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإنما
ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الأناث خاصة حتى قال محمد
في التيسير الكبير إذا قال المستأمن آمنوني على بني ولده بنون وبنات
ان الأمان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بني ولده بنون وبنات
الذكور من أولاده ولو قال بني وليس له سوى البنات لا يثبت
الأمان لهن وأما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صراحة
لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفي الاصطلاح لما ظهر أي
لفظ ظهر المراد به ظهوراً بيانياً تاماً حترزه عن الظاهر لأن الظهور
فيه ليس بنام بقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال لتمييزه
عن النص والمفسر لأن ظهورهما بالبيان والقراين لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة إلى هذا القيد لدلالة مورد القسمة

عليه لأن هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح
أو مجازاً لأن المعبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك
يتحقق فيها إذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا أكمل من
هذه الحظرة كقوله انت حر واثنت طالق مثال للحقيقة فيهما حقيقة
شرعيتان في إزالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز أن يكون
كل واحد منهما مثالاً للحقيقة والمجاز باعتبارين فهما مجازان لغويان
في إزالة الرق والنكاح لأن وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان
في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان أيضاً ويؤيد
هذا أن النص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكم أي حكم الصريح
تعلق الحكم بعين الكلام أي بنفس الكلام الصريح وقيام مقام معناه
المراد منه لغاية وضوح وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل
في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئاً آخر حتى استغنى
عن العربية أي الكنية ولا ينظر إلى أن المتكلم أراد ذلك المعنى أو لم
لكونك بعث واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى أو لم ينوه
وكأنطلق والعناق حتى إذا أضافها إلى المحل فباني وجداضاف
يحي بصيغة التثنية كقولك يا حر أو بصيغة الإخبار كقولك انت حر
أو أراد أن يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت حر وانت طالق
تطلق ويعتق نواه أو لم ينو نعم لو أراد في انت طالق رفع حقيقة
القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القينة امرأة كسبت انت طالق ثم
قالت لزوجها اقرأ على فقراً لا تطلق أقول هذا مشكل لأنه يناقض قوله
حتى استغنى عن العربية وأما الكناية في الاستعمال المراد به أي بالاستعمال
ولا يفهم إلا بقرينة بمعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم إليه
قرينة بخلاف الخفي فإنه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير

التصنيف حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضماير كرها والغاية وانت
وانا فانها كنايةات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الابقرية تختم
اليها **فان قلت** الفاظ الضماير كنايةات بالوضع لا باستعمال وقد شرط
في الاستعمال في التعريف **قلت** انما وضعت ليعملها المتكلم بطريق
الكناية فانه المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يعني عنه بهو
كما يعني عنه بفان لانها كنايةات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن
التعريف **فان قلت** الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل
الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال **قلت**
حالة الاستعمال مستترا ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وكبر بعد الاستعمال
لزيد وفيه تأمل وحكما ان لا يجب العمل اى حكم الكناية ان لا يثبت
الحكم الشرعي بها الا بالنية اى نية المتكلم لكونها مستترة المراد فثبت
الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايةات الطلاق كباين وحرام ونحوها سميت بها اى بكنايةات
مجازة هذا جواب عن سؤال مقدرو هو ان هذه الالفاظ كنايةات
والكنايةات ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب
ان يقع بها الرجعي **والجواب** ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيها يتصل به كباين مثلا
فانه مبهم في انما بانية عن النكاح او غيره فاستتر المراد ولا في نفسه بل
باعتبار ايهام المحل فاستعير لفظ الكناية حتى كانت بتوحيين فصلا
الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه غير ان يجعل انت باين
كناية عن انت طالق **ولما قل** ان يقول ان اريد مفهومه ما تراه اللغوية
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار
المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم به ظاهر لا استتار

فيه فمكيف ولا يمكن التوصل به الا بالبيان من جهة المتكلم وهم
بانها من جهة المحل مبهم مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة يصدق في
عليها **فان قلت** انما كنايةات حقيقة وكنايةات عن الطلاق مجاز لانها
الكنايةات عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال
وجب العمل بموجبها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسر بما فسرنا علم البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية
عند علم البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل ينتقل
الى ملزومه كما يراى بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
كما يراى بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القام
ويراد بالبيان انما معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بوسط نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فطلاق به المرأة
على صفة البينونة وهو هنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لان عند بعضهم مجر وجواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف وكما
انه مراد فلا خلاف في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طول النجاد
كناية عن طول القام فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانها
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز
كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف انا اعتدى واستركا
رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذا
الالفاظ الثلاثة كنايةات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان
الواقع بها رجعيًا والافطراء استثناء من قوله حتى كانت بواين
انما اعتدى فلان العدة يحتمل عد الدراهم وعدة الاقراء والمراد

مستتر فانوى الاقرار يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
 لان وجوب عقد الاقرار يقتضى سابقية الطلاق تصحى للاقرار او
 تندفع بانبات واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو
 البينونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها **وانما** اذا قال قبل الدخول
 بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونه
 طلاقا بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب **فان قلت** المسبب انما يطلق
 على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة غلة
 غائية فيتحقق اتصاله وطهران ليس المقصود من الطلاق هو اعتداء
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب
 فيتحقق الاتصال من جهة ايضا والا اعتدا وشرعا بطريق الاتصال فيتحقق
 بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة على اتم الولد من غير
 طلاق لانها لما صارت فراسا اخذت حكم المنكوبة واخذ زوال الفرائض
 شبهها بالطلاق ووجب العدة لانه ثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى من
 باب الاضرار اى اعتدى لان طلقك ففي المدخول بها يثبت الطلاق
 ووجب العدة وفي غير ما يثبت الطلاق ولا يجب العدة **وانما** في استبرأ
 رجلك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون للزوج
 اخر فانوى ذلك يثبت الطلاق بقضاء والمباحث المذكورة في
 اعتدى آية ههنا **وانما** قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة
 المحذوفة وان يكون صفة المرأة فانوى الطلاق يكون رجعي **فان**
قلت لم جعلتم موصوفا صريح الطلاق ولم تجعلوه بانية **قلت** الاصل
 في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولاه اقل مؤنة قال
 صدر الشهد في الجاه مع قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع
 لم يقع شيء وان نوى لانه صفة شخص **وانما** اعربت بالنصب يقع

١٧١٩٤٠

من غيرنية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى
 النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي
 لم يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة
 لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة
 عليه بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين
انما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
 حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا للمرأة تقديره انت
 كنت واحدة في الجمال **وانما** بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال
 انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اى انت ذات
 طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
 واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا يكون انت واحدة
 من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للفهم **والا**
 والصريح هو انما في هذا المعنى ففي الكناية قصور عن البيان لانها
 في الافادة على قرينة فيظهر هذا التفاوت اى بين الصريح والكناية كسب
 الظهور فيما يندري بالثبوت مثل الحدود والكفارات حيث جاز
 اثباتها بالصريح لوضوح دون الكناية لظهور حتى ان من قال جئت
 فلانة او واقفها لا يجب عليه حد العذف لانه لم يصح بالعذف بالزنا
 وانما يجب اذا قال نكثها او زنت بها **فان قلت** اليس انه لو قذف
 رجلا بالزنا فقال رجل اخر هو كما قلت فانه يحل هذا الرجل مع انه
 ليس بصريح **قلت** كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبل كحال
 على ردف في حق اهل الذمة وماؤهم كدماؤنا وهذا المحل غير قابل فيكون
 نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحل لانه يحتمل ان
 يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيها مضى فلم

كما قلت

تكللت بهذه الكلمة **واما الاستدلال** وهو انتقال الذهن من اثر
 الى المؤثر كالنار فان النار اذا اذرك الدخان انتقل منه الذهن
 الى النار وقيل بالعكس وهو المراد منها وفي عبادة تسامح لان
 الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد
 الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا
 فسرته سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر في
 التفسير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
 من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا ومفسرا او خفيا او خاصا او عاما
 او كناية فيكون اثبات الحكم بهذا الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما
 اطلق النص على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
 ما ورد منها نص وهذا هو المراد منها لا النص المقدم وهو ما ارد
 المتقدم وهو ما ارد ووضوحا على ان هذا هو العمل راو عمل
 المستبردين وهو اثبات الحكم لا العمل بجوارح بظاهر ما سبق له الكلام
 التفسير الجور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق له الكلام
 له عمل بشئ ظ حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بين وبين اشارة النص
 حيث انه عمل باليس بظاهر وجه والا فكن ان يقال هو العمل بما سبق
 له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس
 ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز
فان قلت باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة **قلت** المراد الكلام
 من الكتاب والسنة فلا يكون اعم **فان قلت** لو تمسك احد في اباحة
 النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال
 بعبارة النص كما صرح به مع ان الكلام ليس مسوقا لها **قلت** الكلام
 لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه **واما الاستدلال**

والمراد من المسوق له هنا اعم من ان
 يكون مسوقا له بالذات او بالعرض
 بان يتوقف عليه المسوق له

بشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بشركيه من غير زيادة ونقصا
 خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز عن
 الاقتصا فانه لا يثبت لغة بل انما يدل بالنص لتوقفه عليه فتبوءه بالشرع
 لا بالغة لكنه انما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سبق له النص اعلم ان
 المقصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدا
 كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توثيقا بمزيد الكشف خرج بهذين القدين
 الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا من تمام
 التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغرض
 فيه بحيث يزول بوجهي تأمل يقال هذه اشارة النص لانه لما لم يكن النص
 مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
 كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابل فراه وراى مع ذلك غيره بمنته وبسيرة
 باطراف العين من غير قصد لتقابل فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه
 اطراف بصره فهو ممكن بطريق الاشارة تبعالا لقصد وهذا الكقول
 وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزق من اي طعام
 الوالد او كسوته من اول آية والوالد بوضع من اولاد من حولين
 كاعلين لمن اراد ان يتم الرضاة قيل المراد من الوالد المطلقات
 وهو الظاهر بدليل ما قبل آية وما بعد في ذكر المطلقات والمراد ايجاب
 اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
 بدليل ذكر الرزق دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوح الاجرة
 على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب
 فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
 لان ذلك وجب بالنكاح سبق الكلام لاثبات النفقة اي لا يوجب
 اصل النفقة او فضلا على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة

الخفاء
 ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكل
 يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي
 اشارة صريحة

النص وفيه اي في ذكر المولود دون الوالد اشارة الى ان التنب
 الى الاباء لان الام لا يختص بالولد خصوصاً من حيث الملك
 بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسب اليه حتى لو كان الاب قرينياً
 والام ابنته بعد الولد قرينياً و اشارة الى ان الاب حق التملك
 في مال الولد فيملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه
 احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم
 اي في ثبوت لان كلامها يفيد الحكم بظاهره اشارة الى انه يجوز ان يقع
 بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد يكون
 غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاول باعتبار القسم احق
 عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق
 فيكون ارجح لكونه مقصوداً من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام
 في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقليل ناقصان وبنهن قال
 بقدر احديهن في قهر بتهما شطرا عمر با اي نصف لا يصوم ولا يخطب
 سبق الكلام ناقصان وبنهن وفيه اشارة الى ان اكثر الجفص خمسة عشر
 يوماً كان لا انشا في يومين رض بما روى عن النبي م انه قال قل الجفص
 ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجى على الاشارة والاشارة
 عموم كالعبرة يعني اثبات بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
 انه ثابت بصفة الكلام فيكون عاماً قابلاً للتخصيص ولهمنا قلنا في
 اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن حصصاً منها ابا حنيفة وطى الآ
 جارية وان كان الام يتلزم ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب
 ومختصاً به واما الثابت بدلالة النص فثبت بمعنى النص لغة نصب على
 التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد
 المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير الاستنباط لا المعنى

لغوي لغة ولده احد كالبشر كره

التملك

الذي يوجب ظاهراً النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول
 الذي اولى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب
 لغة لا شرعاً فانه اذا قيل اضرب فلاناً يفهم منه لغة ابدال
 الالم الذي يفرض اليه صورة الضرب وهي استعمال آلة التأديب
 في محل صالح لا يتقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضرباً حتى
 لو حلف لا يضرب امرأة ففرضها بعد الموت لا يحث ولو قد شعرت
 او خفرت احيته يحث لوجود الايلام **فان قلت** لو اريد من الضرب معنى
 الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم
 والاول باطل والثاني يخرج من الدلالة بجعله من قبيل العبارة **قلت**
 لا ثم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبية على الغرض
 والمقصود من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سميناه عبارة
 النص ولا اشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة
 لا قياساً خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة
 الاقتصاء والمخدوف لان الاقتصاء ثابت شرعاً والمخدوف ثابت
 عقلاً لا اجتهاداً وانما كره لقوله لغة كالتنبيه عن التأنيف وهو لفظ كلمة
 اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستحفاف والا فري **قلت**
 به اي بذلك انتهى وهي جملة حاكمة من انتهى على حرمة الضرب وهم
 بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا يطبق الوضع هو الايلام
 فلهذا الحلف لا يضرب فلاناً ففرض بعد موته لا يحث ولو خفرت او مد
 شعرة حيا يحث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص
 في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى انتهى عن التأنيف المعلوم منه
 لغة دون اجتهاد كان اولي ليكون مثلاً لما ذكره وهو الثابت بدلالة
 النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصاص فكان

معنى عمدة المجاز
 استعمال اللفظ في معنى المجاز
 الذي يكون معنى الحقيقي من افراد

اولى وفي قوله لا اجتهاد اريد لما قاله بعض الأصوليين من ان دلالة
 النص قياس جلي لو جرد اركان القياس وهو الاصل كالتأليف
 والفرع كالضرب والعلية الجامعة كما لا دى وانما سمي قياسا جليا
 لظهور المعنى الجامع لان ائمة الاجتهاد والقياس شرط في القياس
 وليس شرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمه
 الضرب من حرمة التأليف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
 ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاذ القياس كذا قالوا **وقد**
 ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على غلطة في معنى النظم
 لا يفهم كثير من المأهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لا جلا كوجوب الكفا
 في الاكل والشرب في الصوم والحد في القواطع وغير ذلك مما لا يحصى
 فهم كل احد ممن يعرف لغة ان الحكم لا جلا مما لا يحتمل بل المعنى الموجب
 رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لم يكن مثبتا للحد والقصاص
 اذ عوافيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه باننا سلمنا ان وجوب الكفارة
 عليها لا يعرف كل احدا بداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في
 الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لا جلا فساد
 الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بانه
 من حيث ان كلا منهما لا يجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة
 مقدمة على الدلالة لان فيهما وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
 الا المعنى اللغوي فيقال بل المعنيان وبقى النظم في الاشارة سالما عن المعاني
 فوجت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها
 لما وجبت في القتل الخطا مع قيام العذر فلا ينبغي بجب العمد كان اولى
 لكن هذه الدلالة عارضا اشارة في قوله لو ومرة قتل مؤثما مستوفيا
 جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للحاصل

المبتدئين

التام على سبق ظوا وجبنا الكفارة كان جهنم بعض الجزاء لا كله فوجنا
 الاشارة **فان قلت** المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى النص القصاص
قلت القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله
 من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارته النص الوارد فيه ولهذا كان
 ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص
 صح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت
 ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تندرج في الشبهات والثابت بالدلالة
 ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك غلته بالرأى لان الحدود
 والكفارة شرعت جزاء الجنائيات ما حلت للسلطات ولا مدخل للرأى في
 معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازاله الاثام فلا يمكن اثباتها
 بالقياس الذي منه على الرأى **واما** اذا كانت العلة منصوبة يكون
 القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفقهاء الثلاثة **فان قلت**
 اي زيد ابو موسى وشمس لائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن
 تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال
 صاحب الكشف سمعت عن علي فخر الدين المارغي وهو حال اعلم من ان يكلم
 بغير تحقيق قال عندهم ثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارة
 في لا يظهر فائدة الخلاف في لفظها مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم
 على غير ما عزم من زنا في حالة الاحتضان فانه روى ان ما عزم وهو محض زنى
 فوجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محض لانه ما عزم فيثبت الحكم
 في غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ما عزم ثابت بعبارته نص اخر وهو
 ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال لا وان الرجم حق
 على من زنى وقد احصى فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
 ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي

المأمر غنى

الواقع على امراته وهو صائم فوجب النبي لم كفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا
افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد
فان قلت لا يتم ان الكفارة تعلقت بالافساد ولا حصل في الافساد
بالحصة ولا كفارة فيه **قلت** انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس
في الحصة كمال لانه غير غذا وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب
لان الشريعة في الواقع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم تابا والتوبة رافعة للذنب مع هذا اوجب النبي عليه
الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره **قلت** لا يتم انه غير معقول المعنى
لان الشارع متى عتق لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يرفع التوبة
وحده ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا يثبت بالقياس بل
وبيناهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه
لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان
الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص للفقوى ولان معنى النص اذا
ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بانه ان
الموجب لحمة الدابة في موضع النص هو الذي والشرع جعله علة للحمة
ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحمة فكانه قال هو علة
علة وهذا تناقض **واما** الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه **اعلم** ان
النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهنا
امور اربعة **المقتضى** وهو النص **والمقتضى** وهو ذلك الشرط والاقتضاء
نسبة بينهما وحكم **المقتضى** وهو المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اي حكم
لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي
الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل لشرط تقدم عليه امر

اقتضاه النص لعمدة ما يتناوله اي لعمدة معنى يتناوله النص فصار هذا
اي الثابت مضافا الى النص بواسطة **المقتضى** بالفتح بمعنى المفعول فكان
كما ثبت بالنص اذا الحكم ثابت **بالمقتضى** **والمقتضى** ثابت بالنص الثابت
بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء **فان قلت** لم يثبت على الحكم لا على
المقتضى كما حمل على بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على ان صفة و
في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عايد الى ما جعل
ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله **المقتضى** بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام
فيه بدل عن الاضافة والفا في فان ذلك اشارته الى تعليل تسمية بهذا
الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفا في فصار لبيان كونه نتيجة
للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام **واما** **المقتضى** فالشيء الذي لم يعمل النص
اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص **قلت** لان المنقسم
الى اقسام اربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو **المقتضى**
لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم يحصل منه تعريف
المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس لما ذكرناه افيد وعلامة
اي علامة **المقتضى** ان يصح به اي **المقتضى** المذكور يعني بصير مفيدا وجوبا
للحكم ولا يتغير عند ظهوره اي ظهور **المقتضى** يعني لا يتغير نظام الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه
اذا قدر محذورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله
واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا اخرج بالاهل كما
السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النص الى الحر هذا مذهب
المتأخرين لانهم لما رواه في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلق
نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينها بذكر علامة
هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار **المقتضى** ويتقرر بعد

المحذوف اما الاول فلكونك اعترفت بعبدك عنى بالف فان البيع لو قدر فذكر
يصير اعترفت بعبدك عنى وهو غير **واما** الثاني فلكونه نكاحا فلهذا ضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اى فغضب فانفق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر
على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وقرئ بعض بان المقضى شرعى
ثبوت المصدر الذى هو التطبيق في قوله انت طالق فانه يقضى تطبيقا
ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى ثبوت المصدر في قوله طلق نفسك
وهذا الفرق ضيف لان المصدر في قوله طلق نفسك ليس بمقدور ولا محذوف
بل معناه افعلى فعل التطبيق والكلامان ينبان عن معنى واحد الا ان
احدهما اوجز فصار المصدر فيه مذكورا لغيره فيصح بنية التجهيم ولهذا اختلفت
بينة الثالث فيه وقرئ بعض بان المقضى والمقضى مرادان للمكلم في باب
الاقتضاء كما في قوله اعترفت بعبدك عنى بالف والاعتراف والتسليم
مرادان الامر وفي باب المحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في
واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا
مع المذكور كما في قوله نكاحا فلهذا ضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقضى هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للملك كقول
اعترفت بعبدك عنى بالف فحققت خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقضى للملك ولم
اى لم يذكر من امر بالتحرير للملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع
مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقضى فيثبت البيع مقدما على الاعتراف
لانه بمنزلة الشرط لصحة ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذا الشرط
اتباع فيثبت البيع بشرط المقضى لا بشرط نفسه اظهارا للتبعية
كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو كونه
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدورا

حتى صح الامر باعتقاق الابق ويعتبر في الامر اهلية الاعتراف حتى لو كان
صبيا ما دون ما يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتراف
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعترفت بعبدك عنى بغير شئ
فاعتق ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستفتت
الهبة عن القبض كما استفتى البيع عن القبول ولا يلى ج ومحمد الفرق
بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء
لان المقضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحى
الكلام آخر **واما** القبض ففعل جسي فلا يجوز ان يسقط اعتقاده بطريق
الاقتضاء لان المقضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه **فان قلت** يشكك هذا اذا
قال لغيره اطعم عن كفارة يمين فاطعم الماء موصيا حيث جاز ويثبت الملك
للامر الهبة وانه لم يقبض **قلت** الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان
يجعل قابضا لا مرمثا لنفسه بخلاف الاعتراف فانه اتفاق للمالية ولا يتصور
القبض في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصحح الثابت به بل يذكر
المقضى تحسب لانه لو صحح به بان قال الماء موصيا منك بالف
واعترفت لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه
ومعنى قوله اعترفت بعبدك عنى اعترفت العبد الذى كان مملوكا كك
ثم صار ملكا بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتراف
والثابت به اى باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه
الى النص ومقدما على القياس الا عند المعارضة فيكون الثابت
بالدلالة اول لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت
بالمقضى ضرورى ثبت لتصحح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم

وهو غير ثابت فيها وراه الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجدنا
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
مثالا فقال اذا باع عبدا من اخى بالني درهم وقبضه ولم ينقد الثمن
ثم قال البائع للمشتري اعنى عبدك عنى بالني درهم فاعقبة لا يجوز
البيع لان دلاله النص الذي ورد في حق زيد ابن ارقم ربه بنفسه
شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد
ولا قضاء يدل على الجواز فخرج الدلالة على الاقضاء لكن لقائل ان يقول
لا تم المعارضة اذ من شرطها تساوى الحجتين ولا تساوى بينهما لان
المقتضى مع مقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بالحديث فان يتعارض
ولان عدم الجواز فيها ذكر من الصورة ليس تخرج الدلالة على مقتضى
فانها لو صحح بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك بالني
درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم
الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضة ولا عموم له اى
للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بالمحفوظ فلا
ينبت به العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الحاجة الى
اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فثبت المأكول ضرورة فيقدر بقدر ما قيل للمقتضى
يجوز ان يكون عاما كما في اعنى عبدك عنى بالني واجيب بان هذا
ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع
واحد ثابت بقدر ما يصح اعتناهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من
من خيار الرؤية والعيب والاشراط القبول كاجابة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له قدر ما يدفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى

يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص **قلت** لا ثم انه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا
وبينة ولا قضاء هذه بنية الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده
يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح بنية التخصيص فيه لان
الكثرة وقعت في موقع النفي فثبت **فان قلت** المصدر في ذكر الفعل
مذكور لغة وهو مذكور في موضع النفي فيصير عاما **قلت** المصدر الثابت
لغة به الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم لا افراد دون الماهية
بخلاف قوله لا اكل الاكل فان الكثرة في موضع النفي فيجوز تخصيصها
بالنية **اعلم** ان يراود مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه
ان يكون امرا شرعا مشكلا لان اقتضار الاكل الى الطعام لا يستغنى
من الشرع الا ان يقال للمقتضى هو الذي ثبت لتصحح الكلام شرعا وعقلا
لكن يتعد الفرق بينه وبين المحذوف لان المحذوف في المحذوف ثابت
عقلا كما في قوله واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقك
ونوى الثلاث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي
ينفع ما نوى من الثلاث او الشنيتين لان طالق لا يدل على طلاق فيعمل بنية
كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم
ان طالق يدل على المصدر لا ان دلالة على مصدر قائم بالموصوف ليهج
بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالوصف وهما وصف المرأة بالطلاق
فتدل على طلاق قائم بالا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطبيق انما
التطبيق امر شرعي ثبت ضرورة ان انضاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقضاء

فيستقدر بقدر الضرورة **فان قلت** هذا انما يصح في انت طلاق دون
طلاقك فانه يصح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج **قلت**
والله بحسب اللغة انما هي على مصدر واحد لا على مصدرين حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي
الا ان الشرع اثبت لتصحج هذا الكلام مصدرا في طلاق من قبل المتكلم في
الحال فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضا لا لغة بخلاف قوله طلق نفسك
وانت باين حيث يصح نية الثالث فيها اتفاقا على اختلاف التخرج اما عند
النسائي فلكونه قاطعا بعموم المقضى **وانما** عندنا فان طلق نفسك مختص
افعل فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابت لغة لا اقتضا فيكون بمنزلة
المفروق فيصح حمل على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثالث مجازا
لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثالث في ضمن
الفعل ليس بعام **فان قلت** لم يجر نية الثالث في المقضى بهذا الاعتبار
لا باعتبار العموم **قلت** لانه مجاز والمجاز وصف اللفظ والمقضى ليس بلفظ **واما**
في قوله انت باين فصحت نية الثالث لان البيونة على نوعين خفيفة
وغليظة فاذا نوى الثالث نوى ما يحتمل لفظ فصحت **فصل التفسير**
على الشئ باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة
سواء كان اسم جنس واسم علم يدل على الخصوص عند البعض واسم الشئ
والاشعرية وبعض الخبائث لانه لو لم يوجب ذلك لم ينظر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عما اده منقيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان
يكون حكم المسكوت عنه في لغة المنطوق وله شرايط عند القائلين
به وهي ان لا ينظر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواة له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في

في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
الثلاثي في جواركم فان العادة جرت على كون الربائب في جوارهم
فح لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم
وغير ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن
وجوب الزكاة في ابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في ابل
السائمة زكاة فوصفها بالسومة انها لا يدل على عدم وجوب الزكاة
عند عدم السومة كقوله من المأمن المأمن انما هو عدم وجوب الزكاة
في الاكسال لعدم المأمن معنى الاكسال ان يجامع الرجل امراته ولا ينزل منبني
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا
لا يقتضيه ولا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد
ليس برسول الله **وقال** ان يقول رسالة محمد من مستلزمة لصدقه
وصدقه مستلزمة لصحة نبوته لانه اخبرنا ويكون الملازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله جنس من الفواسق ثقبين في
الحل والحكم فانه لا يدل على نفى الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد
الله البجلي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل
على الحصرية لان في اثبات الحكم في غيره ابطال للعدد المنصوص وذا
لا يجوز وجوبه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بجملة النص لا بالنسبة
فلا يوجب ذلك ابطال للعدد المنصوص وعلى هذا اذا اخرج الفاسق
والعقود عن القصاص والنذر على قوله ثم ثلاث جد من جد وهن من
جد النكاح والطلاق واليمين لان العقاق والعقود نظير الطلاق
لكونها من الاستحاطات والنذر كاليمين **فان قلت** استدال اهل السنة
على روية الله تعالى بقوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا
الكفار رخصوا بالحج فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم

اللغة **قلت** التخصيص بالشئ لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث
 دلنا دل لا يخرج لاحز قبل التخصيص استدلالهم بهذه الآية
 من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلاف ذلك
 لا يكون الحجب في الكفر عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كما قاله
 العلامة النسفي ويكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرقبة
 يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب قوله في الكتاب جازا لكونه
 من الجانب الآخر اشارة الى انه يتجسس موضع الوقوع من هذا
 القيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفس لما كان التخصيص فائدة اذ الكلام
 فيها اذ لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول م فانه اوتي جميع
 الحكم فلهذه فائدة لم تذكرها لان النص لم يثبت له اى ما وراء
 فكيف يوجب نفي او اثبات اى لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا
 بالاثبات **واما** الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
 فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهدين في علة النص فيثبت في غيره
 لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اى من الانصار بحرف
 الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم عني استدلالهم على انحصار الحكم
 على الماء بلام المعرفة المستقرقة للجنس عند عدم المعهود ولا بدالة
 التخصيص وقد ورد في بعض الروايات ان الماء من الماء فان ذلك
 يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام يوجب الاستغراق
 والاختصاص على معنى جميع الاغتسال كما من المنى فيما يتعلق بعين الماء
 اى في الغسل الذي يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول
 باختصاص الغسل في وجود الماء لاجتماع المسلمين على وجوبه **والغسل**
 على الخائض والغتسال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاناء
 غير ان الماء يغت مرة عينا وطورا يعنى مرة اخرى دلالة على في صورة

الاكسال انما موجود تقديره لان التفرق المحتالين لما كان سببا لنزول
 الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
 اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراد او علق بشرط كان دليلا
 على نفيه اى نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل
 عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو عدم الاصل
 قبل التعليق حتى لم يجوز هذا التفرع لفعل الشافعي نكاح الامة عند
 طول الحرية ونكاح الامة الكتابية لغوات الشرط والوصف المذكور
 في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
 المؤمنات فمن ما ملكتم ايما نكح من فتيانكم المؤمنات يعني من لم
 يملك زيادة في المال يملك بالنكاح الحرية فليكن مملوكة من الامة
 المؤمنات فانه لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول
 الحرية وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة
 المؤمنة عند وجود طول الحرية وعدم نكاح الامة الكتابية لغوات
 الوصف حاصل اى حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط
 في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما
 يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال
 لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول
 شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار رابطة مثبت للحكم عند
 الدخول لولا قوله رابطة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر
 الشافعي التعليق بالشرط عاظا في منع الحكم دون السبب فان قوله
 ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد
 ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت

حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون
انقضاء السبب فاعتبره بالتعليق المحسني فالتعليق القيد لا يورث
في ثقله الذي هو غلبة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو
حتى ابطال تعليق الطلاق والعناق بالملك هذا انتهى ما قاله الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالا لما لو قال لاجنية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر لا يقع الطلاق والعناق عند التزويج والشراء لان قوله انت طالق
سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا
كما لو قال لاجنية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله لو ابطال التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق
رقبة او اطعم عشرة مساكين او كسا ام قبل الحنث لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا
قبل الحنث لوجود سببه فيجوز ادائه باقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه فاذا
تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف
فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصرف بالوجوب
فلا يثبت وجوب ادائه كالتنمين المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل
النشر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول **فان قلت** هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء **قلت** انما ربه هذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا
سواء وجد في صورة التعليق واداة الشرط اولا اجواب عن قياس
على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل
على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يمتثل التعليق بالخطر لان
تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري اكون اولا والقياس

ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزة الشرع بخلاف القياس نظرا
لمن لا خيرة له في المعاش فجعلنا الشرط واخذ في الحكم دون السبب
تعليقا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعناق فانها من قبيل الاستقاطات يمتثل
التعليق فجعلنا الشرط واخذ على السبب ليكون التعليق كاملا
وعن قياسه على تعليق القيد ان التعليق لا يصلح في الموجود
وانما يتعلق بشئ معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشئ بالشئ
يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط وهذا القيد موجود
فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان
وفرقه بين المالى والبدني بط فانه الاداء جاز في المالى والبدني
جميعا وان تأخر وجوب الاداء كما كسا ام او اصام في شهر رمضان
وتحق حقوق العباد الواجب وللعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر
بجنس حقه فاستوفى ثم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق
الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لعمل يباشره العبد بخلاف سوى النفس لا بشيء حرفة
الله وفي هذا المالى والبدني سواء كذا قاله شمس لامة وعندنا
المعلق بالشرط لا ينفق سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق
لا يوجد الا بركته وهو ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا في محل
وهو الملك وهذا في تعليق الطلاق والعناق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المشكك ويؤثر فيها اختيار
المشكك وهو التطبيق دون وقوع الطلاق لانه جرى بعد التطبيق
ويجعل الشرط مانعا من وصول التطبيق الى المحل فبقى غير مضاف
اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينفق سببا **فان قلت** لئلا يصل

الى المحل كان ينبغي ان ينفق قوله ان تزوجك فانت طالق كما اذا
 قال لا جنبية انت طالق **قلت** لما كان الشرط مرجو الوصل جعل كلاما
 صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجي العوقوف
 على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله **ولما قيل** ان يقول
 تعليق الطلاق والعقاق بالملك لما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص
 انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
 تزوجها فاني طالق ثلاثا وبلغ ذلك رسول الله **فقال** لا طلاق قبل
 التكاثر فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخة
 او عدم صحة **اعلم** ان الشافعي خالف في اربعة مواضع في ان الوصف
 عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
 وعندنا في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على عدم الاصل
 لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعندنا عدم الشرط موجب لعدم
 الحكم وكثرة الخلاف تظهر في ان هذا لعدم لا يكون حكما شرعيا ولا
 تعديته بالقياس عندنا وعندنا يجوز وفي ان السبب لا ينعقد سببا عند
 الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عندنا وعندنا
 يتعلق في الحال **فان قلت** اذا علق العاقل طلاق امرأته بالتدخل ثم
 جئن قد خلت الارطلاق وكوئجز في هذه الحالة لا يقع **قلت** انما لا يقع
 تجزئه لمقدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تجزئ يكون في كلام صحيح شرعا
 غير ان وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا
 بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في الحاديتين او في حادثة
 واحدة كما حمل قوله دم في خمس من الابل انما زكوة عند الشافعي
 لان المطلق ساكت كالمحمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد
 اولى **اعلم** انما اذا كان يراد في السبب والشرط او يراد في الحكم

فح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدا او يتحد الحكم ويتعدا الحادثة
 او بالعكس وهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو
 ما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق
 وهو ما اذا كانا متعددين **واما** الثلاثة فتختلف فيها في القسم
 الاول وهو ورود في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
 وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير
 وهو ما يتعدى الحكم دون الحادثة ذهب بعض الشافعي الى الحمل فيه ايضا
 وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والتشافعية على وجوبه
فان قلت على ما ذكرت من ان هذا يجب يلزم ان يكون في كلام
 المصنف ما يحل لانه قال وان كانا في حاديتين وهو ليس على اطلاق
 على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا **قلت** تمثيله بقوله مثل كفارة
 القتل فانه مفيدة بالايان بقوله **فان قلت** فتحرير رقبة مؤمنة وسائر
 الكفارات كلفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مفيدة بالايان
 قد يشير الى الاتحاد بالحكم لان قيد الايمان هذا لتفصيل من قال بالحمل
 في الحاديتين بالقياس زيادة وصف مجرى مجرى الشرط فيجب التفرق
 عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي كفارة
 القتل كما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
 من حيث ان كل تحرير في تكفير مشروع للبري والزجر كما جعل تقييد
 الايدي بالرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانها نظيران في كونها طهرا
 والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على
 الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لان الكفارة
 اليمين والكل جنس واحد فاجاب لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو
 عشرة مساكين وهو اي التخصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي

وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لأن التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفاء
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه لعدم عند عدم
وإذا لم يثبت عدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته إلى غيره لأن
تعديته لعدم محض خص الطعام باليمين لأن طعام الظهار ثابت في
التفصيل في أحد قول الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كان
في حادثة وهذا يشير إلى أنه لا يحمل في الحائتين بالطريق الأول لا كما
العمل بهما إذا كانا في حائتين لجواز أن يكون التوسعة مقصورة
في حادثة والتخصيص في أخرى وكذا إذا كانا في حادثة بعد أن يكونا
في حكمين لجواز أن يكون التشديد مقصودا في حكم التسهيل في آخر الآراء
يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق
على المقيد عندنا إذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لأن العمل بهما
غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين وروية فصيام
ثلاثة أيام وروية نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة أيام متتابعات لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضا
التتابع وعدمه فإذا ثبت تقييده بطل إطلاق حمل على المقيد وقراءة
ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها في كتاب الله **فان**
يف قال المص متضادين والمتضاوان الأمان الوجوديان المتضادان
على موضع واحد **فان** أراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل
ذكر الخاص وإرادة العام **فان** كيف قال أنه قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القرآن التواتر **فان** يحتمل أنه كان قرأنا إن شاء الله على
المقنوب نسخا لتلاوته وإبقاء الحكم سوى قلب ابن مسعود وفي صدق
اللفظ ورد النصان وهو قوله **م** ادوا عن كل عبد وحر وقوله **م**

ادوا عن كل عبد وحر مسلمين في السب ولا مزاحمة في الاستبابة
أي يجوز أن يكون للنسب الواحد أسباب متعددة كالمالك فإنه يثبت
بالبيع والهبة وغيره فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من أجل
فان **فان** إذا لم يحمل المطلق على المقيد أدى إلى الغلط المقيد فإن
حكمه يفهم من المطلق في الفائدة في إرادته **فان** الفائدة فيه أن يكون
المقيد فيه دليلا على الاستحباب **ولفان** أن يقول فعلى هذا ينبغي أن
لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لأن العمل بهما
ممكن وفائدة القيد أظهر كون التتابع مستحبا ولا ثم أن القيد بمعنى
الشرط بهذا جواب عن الشافعي يعني أن قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط مسلم على الإطلاق لأن الصفة قد تكون علية وقد تكون
انغائية فلا بد من إقامة الدليل على أن القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط
ولئن كان أي ولئن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط فلا ثم أنه يوجب
التنفي أي يوجب عدم الحكم عند عدمه لأن محل التنازع الشرط الخوي
وهو ما دخل عليه شيء من الأدوار المخصوصة الدالة على سببية الأول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان
داخلا وخارجا ولا الشرط على ما اصطح عليه المتكلمون وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا ولا مؤثرا وظاهرا أن الشرط الخوي لا يلزم
أن يكون موقفا عليه نحو أن دخلت الدار فافتت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن أن يقع الطلاق ولأنه أعلم درجة الوصف أن يكون
علية وهو أعلى من الشرط لأن وجوب الحكم مضاف إلى العلة دون
الشرط ولأن تأثير العلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولأن عدم
ليس حكم شرعي لأن الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورد الشرع
والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته

الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة
 القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعدد فلا تم الاستدلال
 فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صحت المماثلة بين ^{الاصول والافعال} **قلت**
 وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم
 اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل
 اعظم الكبائر وكذلك اليمين والظهار **فان قلت** لانهم ان القتل
 الخطا اعظم من الظهار واليمين **قلت** الكفارة تجب بالقتل
 واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت
 التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطا واليمين المعقودة
ولما قلنا ان يقول لانهم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولكن سلم
 فلانهم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطا واليمين
 المعقودة على ان قوله بم خمس من الكبائر وعندها القتل من غير
 فصل يدل على انه ليس اعظم **واما الثاني** فلانهم حكم القتل وجوب
 التحريم والصوم على الترتيب مقتضا عليها وحكم اليمين التحريم
 في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
 وجوب التحريم والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل
 واما قيد الاسامة هذا جواب عما يريد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد
 الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير الاسامة وجعلتم المطلق وهو
 قوله في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله في خمس من
 الابل الاسامة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوى
 عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى فاشهدوا وشهيدين
 من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون المقيد لكن
 السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل

وهو قوله لم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المشيرة صدق
 اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله في خمس من الابل
 شاة والامر بالتبيين في بناء الفاسق اسخره وهو قوله تعالى يا ايها
 انسوا ان جارك في سق بينا فبينوا اي اطلبوا بيان الامر واكتشف
 الحقيقة فلا تعتمد على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى
 واشهدوا وشهيدين من رجالكم **فان قلت** ان من النسخ ما هو المصطلح
 فذلك يقتضي تاخير النسخ وذلك غير معلوم وان اراد غيره فليس هو
قلت ان روت انه غير معلوم كقوله فبينوا لا يضرنا وان روت انه غير
 معلوم مطلقا فمنسوخ لان عمادنا ذكر واقطبة في كتبهم انه منسوخ
 فدل ذلك انه ليس على الاخر فان المطلق والمقيد لما تراضا خرج المقيد
 بالسنة المعروفة وقيل ان القرآن في النظم اي الجمع بين الكلامين عرف
 الواو يوجب القرآن في الحكم لان رعاية اقتنا سبب بين الجمل شرط
 حتى لا يقال زيد نطاق وكلم الخليفة في غاية الطول فيلجب الزكوة على
 اتصفتي لاقرانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
 للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي
 التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة الثانية بالجملة الناقصة نحو ان دخلت
 الدار فانت طالق ولينب فانه يشترك المعطوف عليه في الجز والحكم
 وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشراكة لان الشراكة انما
 في الجملة الناقصة لا في القفا را اي الناقصة الى ما تتم به وهو الجز لا لنفس
 العطف قوله لان الشراكة تعيل المقيد بتقديره ولا يشكلى ما قلنا بالجملة
 الناقصة لان الشراكة فيها باعتبار القفا را فاذ اتم المعطوف بنفسه
 لم يوجب الشراكة الا فيما يقتصر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق
 وعيدى حر وهذه الجملة وان كانت تامه اي قافيا لكان ناقصة تعليقا

انهم عرفوا تاخيره او نقول المداوم النسخ بهذا
 غير المصطلح وهو ترجيح احد

لا تعرف بذكر الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر
 شرطا على جهة قصارنا قصاص حيث الغرض خلاف قوله ان دخلت اذ
 كانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يخرج
 الا الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه التمسك لا يقتصر على قوله
 فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التخيير. والعام اذا خرج مخرج الجواب
 يعني العام اذا انفصل في النص مع سببه يكون جزءا لسبب منقول معه
 روي ان ما عرنا من فرج ورسول الله صلى الله عليه وسلم فيسجد او يخرج الجواب
 تقول مع وعي الى الغداء فقال ان تغذيت فعبدي حر ولم يرد عليه
 اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفيد منفردا هذا معطوف
 على مقدر تقدير الكلام اخرج العام مخرج الجواب واستقل الجواب
 بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا اخي اليس لي عليك الف فقال
 بلى يخص العام بسببه اتفاقا ما في الصورة الاولى فلان المتقدم
 وجوبه فيشغل به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر وان في الثانية فلان
 كلامه مبني على كلام الداعي فلما قال ان تغذيت الغداء الذي دعوتني
 اليه فيخص به وان في الثالثة فلما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب
 صار بعض الكلام وان زاد المشكل الكلام على قدر الجواب لا يختص
 بالسبب وبصير مبتدأ بكسر الدال اي مبتدأ بكلاما آخر غير متعلق بما قبله
 كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغذيت اليوم فعبدي حر فان
 العام لا يختص بالسبب بل يتناول له وغيره يعني اذا تغذيت في ذلك اليوم
 في اي وقت كان كنت ولو نوى به الجواب صدق ويانه لانه مع الزيادة
 يحتمل الجواب ولا يصدق قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى
 الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى **فانه قلت** في رعايته
 الزيادة فلم يحتم رعايته الزيادة **قلت** رعايته المنطوق اوله رعاية

انما دلالة الحال وهو كون الجواب مقصدا بالشرط
 وفي رعاية الزيادة في رعاية المنطوق

الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو قول كل الشافعي وزفر فخذنا
 يقيد بالغداء المدعوا اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عام لا يطابق
 السؤال **قلت** لانه قد زاد النبي حين سئل عن التوضي بما بالبحر هو
 التطهر ماؤه والحل ميسرة **علم** ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام
 الاربعة مشكل لان خروجهم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاشياء
 وكذا نحو بلى وما قيل لانه عام من حيث الاسباب لان قوله فرج لم ينقل
 بسببه لا محتمل لانه رجم برودة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى محتمل
 ان يكون جوابا لانواع الكلام فردد ودلان دلالة عليه بالاقتضاء ولا
 عموم له وحي لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشياء في الجواب ان
 يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
 واحدا اطلق لفظ العام تغليباً على ان المطلق عام عند الخصم او ارا
 بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام
 المذكور المدح كقوله نعم ان الابرار لن نعيم ^{ان العام والمطلق} والذين
 يكفرون اذهب وانفض لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل
 به على وجوب الزكاة في الحل وقالوا القصد في ذلك المدح والذم
 لا العموم وعندنا هذا فسد لان اللفظ دال على العموم وليس دلالة
 على المدح والذم مانعة عن دلالة على العموم اذ لا منافاة بينهما في
 الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكم حقيقة الجماعة في حق كل
 فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا ان المضاف
 الى جماعة مضاف الى كل منهم كقوله نعم اخذ من اموالهم صدقة فان
 الصدقة تؤخذ من اموال كل منهم اذا وجد شرائطها وعندنا حقيقة
 مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تعالى يجعلوا اصابعهم في اذانهم
 والحمد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لان اذان الجماعة حتى

إذا قل لا مرأية أن ولدتها وليدين فانها طالقان قلت كل واحدة
منهما ولدا أطلقت ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما وليدين وعند
زفر لا تطلقان حتى ولدت كل منهما وليدين وقيل الامر بالشئ
يقضي النهي عن ضده وحدا كان أو غيره لأن الامر بالشئ يطلب
وجود ذلك الشئ ولا وجود لذلك الشئ مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النهي
فصار كون الامر نهيا عن ضده عن ضرورات حكم وجود المأمور به
والنهى عن الشئ يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون
فإن الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا بآتيان السكون فيكون امرا به
واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع
الاثبات ويمكن الا يجعل امرا الواحد منها غير معين والامر به
في المجهول كما في احاد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ونهيا
عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اى مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
اذا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان
الاثبات في الضد ضرورة لا مقصودا انتهى اقتضاء الشبهة بالاقتضاء
المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجة النهي وهو الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه
لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه
بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده
ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصورا بالامر

لا يعتبر ان من حيث يفوت الامر اى المأمور به بسبب الاشتغال بالصلوة
والنفوت حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالصلوة المأمور به
كان الاشتغال بالصلوة مكروها ولا يحرم كالا مراهيما الى اكرهة الثانية
ليس نهيا عن القعود قصد احتي اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوة بنفسه
القعود لانه لم يفوت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود ولا يفسد
ما خیر الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى هذا
الاجتصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور
فيكون حراما واذا لم يفوت يكون مكروها والمعاقبة بهذا ليس باعتبار
فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان
النهي قد يكون مكروها باعتبار يعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا خالف
وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة
مكروه والمصلى يعاقب على ترك الغرض لا على فعل هذه الصلوة
اعلم ان الامر مطلق عن الوقت او مقيد به وهو مضيق او مطلق
والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس
بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى النفوت لان الامر
لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيد بخلاف النفوت لانه
لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق
بين قول الاجتصاص ونحوه في الاسلام فانه جعل التحريم مضافا
الى النفوت فلما لم يكن نفوتيا لا يفيد وانما يقتضي الكراهة والاحتصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك **واما** الامر المطلق
فلما كان على الفور عند الاجتصاص جعله ضده نهيا لان الاشتغال

بالتصديقات المأمورة لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل
كذلك ولهذا أي لأن النهي يقتضي سنة الضد قلنا إن المحرم
لما نهى عن لبس المخيط بقوله ثم لا يلبس المحرم القبا ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الأزار والرداء لانه
لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا به بلبس غير المخيط فثبت به سنة
لبسها لأنها اذني ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط **فان قلت**
السنة لا يثبت إلا بالنقل لا ببينان كون الشيء اذني
قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولنا او فعل مرويا عن
ابن أبي عمير بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظر الى كونه
ضد المنهي عنه ومحصلا للمط وهذا أي لأن الأمر بالشئ يوجب
تأنيده ضده اذ لم يكن مفقودا لا تحريم قال ابو يوسف ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوة لانه أي السجود على مكان نجس
غير مقصود بالنهي لأن النهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على طاهر
وهو قوله تعالى فأتجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالجماع وهذا
معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعاد على مكان طاهر جاز
فيكون مكرولا مفسدا او قال لا يساوي على النجس بمنزلة الحائل
أي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار مكانه صفة لوجه فيكون
بمنزلة الحائل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة
بدلالة قوله تعالى فأتجدوا أي للصلوة فيصير ضده مفقودا للفرض
كما في الصوم أي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير
فائتا بالسجود على مكان نجس فتفسد صلوة **فصل** المشرع

على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده أي طريقة يسلكونها
عزيمة بالجواب لالكف من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو
لما هو اصل منها أي من المشرع والمراد به ما ثبت ابتداء بالثبات
الشارع حق له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها انه قد
ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادة وما يتعلق بالترك
كالحرمة **اعلم** ان انحصار ما على نوعين مذهب فخر الاسلام
المص ومناذريين من لم يجعلها منحرة فيها وقالوا العزيمة ما لم
العبادة بما جاد الله كالعبادة والرخصة ما وسع على المكلف ففعل لغذر
مع قيام السبب المحرم فخرج الذنب والكراهة عن العزيمة من غير
دخولها في الرخصة وهي أي العزيمة اربعة انواع وجه الحصران العزيمة
لايجز من ان يكفر جاحده او لا الاول هو الفرض **والثاني** لايجز من ان
يعاقب بتركه او لا الاول هو الواجب **والثاني** لايجز من ان يستحق
تاركه الملامة او لا الاول هو السنة **والثاني** هو النفل **فان قلت**
يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح **قلت** الحرام داخل
في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو
فرض كشراب الخمر وظنني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي
ما لا يحتمل زيادة ولا نقصان لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه
لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه أي دليل قطعي
ما يعني شئ والجملة من صفات ما وهذا التعريف ليس بما منع لشموله
بعض النوافل والمباحات الشائتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكايتهم
ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا حللتم فاصطبروا
والتحذر في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تاركيا

بلا عذر عا بالكاليمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكاة والحج
 والصوم وحكمه اي حكم الفرض لزوم علمه اي يجب حصول العلم القطعي
 بثبوته وتصديقه بالاعتقاد اي يجب اعتقاده حقيقة وليس هذا بتفسير لقوله
 علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعلمه بالبدن اي يجب عمله بالبدن
 حتى يكفر بسكون الكافر اي ينسب الى الكفر من كفره اذا ادعاه كافر اجماعه
 ويفسق تاركه بلا عذر احتراز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه
 الاستخفاف فيح كفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر واجب وهو ما ثبت
 بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاهلية وتعيين الفاتحة فان كل ما ثبت
 بخبر الواحد وحكمه لزوم علمه اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علمه على
 اليقين اي لا يجب اعتقاده لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق
 تاركه الا اذا استخف باخبار الاحاويان لا يري العمل بها واجبا وانما
 متا ولا فلا يعني اذا ترك لمعنى اولى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب
 او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل
 من سيرة السلف والمصلح يتعوض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا
 تناول ذكره في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لاستخفافه ومتا ولا لان الدلالة
 القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد **فان قلت** الواجب كما ثبت
 بخبر الواحد ثبت بالمشهور وبالكتاب والمأول فواجبه تخصيصه بخبر الواحد
قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جهل الشافعي
 الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة التقدير سواء كان مقطوعا
 به او منظونا جوابه معلوم لما ذكره سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين
 التي يطالب المكلف باقامتها من غير اقراض ولا وجوب احتراز بقوله
 يطالب عن النفل ويقوله من غير اقراض ولا وجوب عن الواجب الفرض
 اهل المصنوع القيد واعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله

وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير اقراض ولا وجوب الا ان السنة
 هذا اشتنا منقطع بمعنى كمن من قوله وحكمها ان يطالب المرء بمعنى كمن
 لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله وغيره من الصحابة
 لانهم اعلام الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال ام
 عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقا طريقا
 النبي ام لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا
 سنة وما ذكره من الحديث لا يلزم من ان لا نكروا جواز اطلاقها مع التقيد
 وكلامنا في لفظ السنة مطلقا يرجح صاحب الميزان هذا القول في
 اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها التكميل وتركها يستوجب
 اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعقاب او يسمى الجزاء الا
 لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كما الجحفة والاذان والاقامة حتى قال
 محمد اذا اصرت اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وانه
 ابو يعاقبون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
 وزوايد اي النوع الثاني من السنتين الزوايد وهي التي اخذها سلف
 وتركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسير النبي ام في لباسه وقيامه
 وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يشاب المراءى فعله
 من غير اجاب ولا يعاقب على تركه وهما كلام من وجهين احدهما انه
 كان ينبغي ان يعرف النفل او لا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه
 عرفه بعضهم بانه هو العباد والمشرعة لنا علينا وبالقيد الاخر خرج
 السنة لانها طريقة النبي ام وسبيلها الاحياء فلان حقا علينا فقولنا
 على تركه ثم قال وحكمه ان يشاب على فعله ولا يذم على تركه ونما بينهما كان
 ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالثاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال
 صاحب التقيوم لانه يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العقاب

وانما يد على تركعتين للمسا في نفل هذا اي لاجل ان شيا على فعله ولا يقرب
 على تركه **فان قلت** صوم المسا في صدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضا
قلت المراد ترك ترك مطلقا وصوم المسا في ليس كذلك لانه
 لو اورك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه ولم يكن نفلا **فان قلت**
 ان زيادة على آيات التثنية في التزادة من صلوة تقع فرضا مع ان حد
 النفل صادق عليه **قلت** لانه انما قبل التحقق تقع فرضا بل هو نفل وكذا
 تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر بقوله فاقروا كما تنقلب النافلة
 فرضا بعد الشروع فيها وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
 التذوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل تركه لان حقيقة الشيء
 لا تتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب **وقلت**
 ان ما اذاه وجب صيانته وحفظه من ابطال لان العمل صار حقا له ولهذا
 لو مات صار مباحا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي وجب
 الاتمام عليه ضرورة صيانته حتى الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي
 ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي ورجح المؤدى
 بانه موجود والباقي معدوم **فان قلت** ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة
 الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا له ومسلما اليه **قلت**
 انه عبارة لما تقدم ولما يلزم تركب الشيء من مناهيه وانما يلزم الباقي لكونه
 شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
 وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه
 يعتبر مع غير صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء
 مما لا يتجزى لاحكامه بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة
 بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرط لادائه
 عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة **فان قلت** الامتناع عن

اباقي لا يكون ابطالا لان ابطال فيما مضى من الافعال مح لانه عرض فلما
 وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانقضاء ولكنه اذا امتنع فانت
 وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كسائر فعله لا يحل له ابطاله
 يحل له اقامة الجمعة وبطلان النظر يكون ضمينا فلا يعتبر **قلت** الامتناع
 عنه ابطال لانه لما اتى بما ينقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وبطلان
 النظر المؤداة غير منتهى عنه لانه ابطاله ليؤديه احسن منه كبره ادم المسجد
 ليبينه احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا **قلت**
 الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى
 في غيره اذ الجزم المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما مباحا
 لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا **واما** المنذور فلانه صار له تسمية لا فعلا وما
 وقع له تسمية فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا صار موجودا
 مستقما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة
 الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانته المنذور ابتداء الفعل الذي
 هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل والمشروع
 فيه هو اقوى الامرين في الضرورة لله تعالى بقاؤه اي بقا الفعل الذي
 هو ادنى الامرين او لاني لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشرع
 في ابتداء النكاح دون بقائه وخصه ومن اربعة انواع عرف ذلك
 بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة **اما** ان يكون بطريق الحقيقة
 او المجاز وكل واحد منهما **اما** ان يكون له صفة الاولية في اسم الرخصة
 او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما حق
 من الادب يجوز ان يكون احدى افعال تفضيل من حق الشيء اذا ثبت
 اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الادب كذا في شرح **ولفان** ان
 لكون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى

اي جاز النكاح بشهادة الاعشى واذا شهد بعده
 لا تقبل شهادته

والاول ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليف به يعني اطلاق
اسم الرخصة على احد انب من الآخر والتسمية توصف بالمنااسبة وغير
وانما كان انب لان الرخصة بمقابلته الغربة فلهما كانت الغربة اقوى
كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما انتم من الآخر اي تحمل
في كونه مجازا **فان قلت** التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى
اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول
لان شرط الكل صدق على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها
صادقة على القسمين الاخرين مجازا **قلت** التقسيم يطلق عليه اسم الرخصة
اما حق نوعي الحقيقة فاما السبب كان المناسب ان يعرف اولاهم تقسيم
ولكن جمعا في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من
الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه لانه يصير
مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم واخره من غير مثل الصيام في
الظواهر عند الرقبة فانه يستريح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع
ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكم وهو الحزم فلا يلزم من
سقوط المؤاخذه ثبوت الاباحة فان الكيفية اذا عفيت عن تركها
لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذه عليها ولما كانت الحرة مع سببها
قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اي مثل تركه من
المكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء حكم الكفر فانه يخص
الاجراء على اللسان وقبله مطمئن بالايان لان حقه في نفسه يفوت عند
الامتناع صورة ومعنى اما صورة فتخريب البنية واما معنى فبعض
الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى لان اركان الاصل
وهو التصديق قايم واطواره في رمضان يعني اذا اكره الصيام على الاطلاق
يباح له الاطعام لانه اذا امتنع فقبل يفوت حقه صورة ومعنى واذا

اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل
وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واما في مال
الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حق نفسه
وحق الغير لا يفوت معنى لا يجباره بالتضامن وترك الحق على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر بمعقول
لترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المكره لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حقه الترك باق وجنا
على الاحرام اي كجناية المكره المحرم على حرامه وتناول المضطر مال
الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخصة حيث يصر
له تناول طعام الغير بالتضامن لما مر من ان حقه فانت صورة ومعنى
اذا لم يتناول وحق الغير فانت عنه صورة وحكمه اي حكمه في النوع
من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحكمة جميعا حتى
لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقيل كان شهيدا
اي شائنا بواب الشهيد لكونه باذ لا نفسه لا فاته حق الله تعالى ذكر محمد
في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابي عن اطاعة المكره وقيل كان باجورا
ان شاء الله تعالى واما الاستثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكره على الاطعام وليس هذا كالاكره على الاطعام لان امتناع
من الاتلاف منها لا يرجع الى اعزاز الدين **ولفان قلت** ان يقول فيه احتراز
عن اشك حرمه من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة
فالحق ان الاستثناء لكونه ثابتا بالقياس لا لكونه ليست كالاكره
من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس **قلت** والثاني اي النوع
الثاني من الرخصة ما يستريح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب

بحكمه ولكن الحكم تراخي عنه أي عن السبب إلى زمان زوال العذر
 فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث أن الحكم
 متراج غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الأول كالسائر
 رخص لا الفطر أي كافتار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكم وهو وجوب أداء الصوم تراخي
 إلى أدراك عدة من أيام أخر وحكمه أي وحكمه هذا النوع أن الأحكام
 بالعزيمة أي العمل بها أولى كمال سببه وهو شهو الشهوات حتى كان
 الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا خلافا للشافعي وترد في
 الرخصة بالجرح دليل ثان على أولوية العزيمة أي في معنى اليسر حيث
 أنه لم يتعين كونه في الفطر لأن الفطر وإن كان فيه راحة لكن فيه معنى
 العسر وهو أن يفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة
 تؤدي معنى الرخصة مزوجه لأن صوم المسافر وإن كان عسير
 السفر قطع من التارك لكن فيه يسر من حيث شدة سائر الناس
 في الصوم فإن البلية إذا عمت طلبت وإذا تخلفت المعارضة بينهما
 ترجح جانب أداء الصوم كونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه
 فكان الأول أولى إلا أن يضعف الصوم الشئنا عن قول الأخذ بالعزيمة
 أولى يعني إذا ضعف الصوم كان الفطر أولى ولو صبر حتى مات كان
 لأنه لو بذل نفسه لأقام الصوم كان فانه نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
 وهو الرضا بخدمة المولى وأما اتم نوع المجاز فهو ما وضع عنا أي
 الترخيصة عنا ولم يشرع في حقنا من الأمر وهو الأعمال الشاقة
 لتقل النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة وعدم جواز الصلوة
 في غير المسجد وعدم النظر بغير الماء وحرمة أكل الثمام بعد النوم
 ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وتكون الزكوة ربح مالهم وكتابة الذنوب

بضم الغين وموكره السير كالموكره

بالقيل على الباب بالتصحيح والأغلا وهو الموثيق اللازمة لزوم الفطر
 كما روي أن بني إسرائيل إذا ما يصتقون لبسوا المسوح وغلوا
 أيديهم إلى أعناقهم وربما يثقب الرجل ثقبه ويجعل في أطراف السلك
 التسلسل وأوثقوا إلى السارية يكبس نفسه على العبادة وهذه
 الأمور رفعت عن هذه الأمة تكريما للنبي ^{صلى الله عليه وسلم} ويسمى ذلك أي ما خطا
 عندهم الأصرو والأغلا التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لأن الأغلا
 وهو العزيمة وهو الأصرو والأغلا لم يبق مشروعا أي لم يجب علينا وسقط
 عنا تخفيفا بالنظر إلى غيرنا والنوع الرابع من أنواع الرخصة ما سقط
 عن العباد بأخراج سببه من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه
 أي كونه ذلك الساقط مشروعا في الجملة أي في بعض الأوقات
 فمن حيث أنه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان
 مجازا وليس في مقابلته عزيمة ومن حيث أنه بقي السبب والحكم
 مشروعا في الجملة أخذ شبهها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبية لأنه
 جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها
 جهة المجاز أقوى كقصر الصلوة في السفر مثال ولكنه غير مناسب
 لأن القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا
 في الجملة فكان الأنسب أن يقول كاتمام الصلوة تسقط عن
 العباد والقصر يمكن أن يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره
 كاستقاط ما سقط لأن ترك ما سقطه الشرع هو التثنية بالرخصة
 المسمي بالمجاز لأنه هو المستباح لأنفس ما سقط وقوله كاتمام
 مثال التمكن ما سقط **علم** أن قصر الصلوة في السفر رخصة استقط
 عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الأربع لقوله تعالى
 وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة

في السفر لأن الأتمام هو

وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولما روي انه لم يقل هذه صدقة
 تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة هذه اشارة الى الصلوة المقصودة
 والتصدق بما يحتمل التملك استقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو
 قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص
 من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم كانوا
 في مظنة ان يخطروا بالهم ان عليهم نقصا في القصر وسقوط حرمة الميتة
 والجز في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
 اضطررتم اليه الشئني حالة الضرورة من الخطر فافاد اباحة فحاشا له قال
 انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار **فانه قلت**
 يشكل هذا بقوله تعالى ان من اكره وقبله مطمئن بالإيمان فانه استثناء
 من الخطر مع انه لا يفيد الاباحة **قلت** انه استثناء من القصاص التقدير
 من كفر بانه من بعد ما نه فاعلم غضب من انه اكره فانتفاء القصاص
 لا يدل على يدل على ثبوت الحق ولهذا الوجه يكون شهيدا قال بعض
 العلماء وهو رواية عن أبي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤخذ
 بالأحكام الاكره على الكفر منهم كين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
 ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام
 الحجة الا انه برفع المؤاخذه عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا جلف
 لا يشرب حراما ويشرب الخمر حالة الاضطرار فعدم كونه عندنا
 لا يثبت والحجاب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان
 الاضطرار للرخص المشاغل يكون بالاجتناد وعسى يقع التناول
 زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المنجسة يعسر عليه رعاية قدر
 الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استنار القدم بالخف
 يمنع سبابة الحدث الى القدم وانما لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح

لا يأكل الخمر

لم يحتمل نسخ

شرع ليس ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به
 ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل
 يتأدى بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي باقسامهما من
 الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا متوسعا ومضيقا وغير ذلك
 والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره وكذا
 ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها
 لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم
 صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي الاحكام اسباب والمراد
 بها العلل الشرعية مجازا لا اسباب الحقيقة التي لا يضاف اليها وجود
 الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من جهة العلم ببيان
 للاسباب والوقت وملك المال واتيام شهر رمضان والاراس الذي
 يكونه ويلبى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحيقا او تقديرا
 والصلوة وتعلق بها المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب
 للايمان هذا شروع في علة المسببات الى قوله والمعاملة على طريقة
 القف والنشر يعني سبب وجود الايمان بالله حدوث العلم لانه يدل
 على الصفة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضى البصرة تدل على البعير
 وآثار المشي تدل على المشير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي
 انما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة بما يتعلق بقوله والوقت يعني
 سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا يضاف
 الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة
 ملك المال وهو النصيب المعنى النامي الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني
 سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه وبكونه
 الا ان الله لما اخرج الليل عن محمية الصوم بقوله فان لا بأسوا

وكلا وشربوا حتى لا يام محال الصوم وصدقة الفطر اى سبب
 وجوبها على المسلم التمس الذي يكون اى يقوم بكفايته ويملك عليه وضعتها
 الى الفطر مجازا لانه شرطه والحج معنى سبب وجوب الحج البيت بدليل
 اضافته اليه والعشر معنى سبب وجوب العشر الارض النامية
 بالخارج حقيقة اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى
 لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
 ويشكر الوجوب بتكرارها والخارج اى سبب وجوب الخراج الارض
 النامية بالنماء التقديرى بالتمسك من الزراعة وعدم زرعها والظاهرة
 اى سبب وجوب الظاهرة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انما يجب
 انما على الحدث والمعاكلا اى سبب مشروعية المعاملات تتعلق البقاء
 المقدور بالتعاطى اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقديره انما
 الى يوم القيمة على تعاطى الناس بعضهم ببعض الاشياء التى يجب ان
 اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالنسبة لشيء لا زوال
 وهو يحصل بالمال وهو بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل
 هذا من قبيل عطف البيان لان العقوبات اى الحدود ولكن الاول ان
 يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم
 من الحدود وفان القصاص والحرية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
 والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قبل العهد
 بيان لما هو سبب القصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب
 جلد المائة زنا غير محصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة
 وامر الربين الخطر والاباحة اى يكون مباحا وجه مخطورا
 وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادات والعقوبات اى معنى
 العبادات فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وقوتها ادائها الى

وفرض ادائها

من وجب عليه **واما** معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل حيث
 جزاء على ارتكاب المخطور فوجب ان يكون سببا دافعا بين
 الخطر والاباحة ليكون معنى العبادات مضافا الى صفة الاباحة
 ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر كالنقل خطا فانه من حيث
 الصورة رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
 هو مخطور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان فانه
 مباح من حيث انه تلاقى به مملوك ومخطور من حيث انه جنابة
 على الصوم فيصلى سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم
 اليه اى باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب
 لان الاصل من الاضافة بالنسبة الى الشئ ان يكون اى الشئ المضاف اليه
 سببا اى للمضاف وحاوينا به كما يقال كسب فلان الاضافة للتمييز
 وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف
 الى الشئ مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصال
 بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة
 واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب
 الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرط
 للوجوب هذا الذى ذكره من بيان الاسباب طريقة المتأخرين **واما**
 المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله علينا
 شكرها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكما العقل
 والصلوة وجب شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب
 شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجب شكر النعمة المال
 والحج وجب شكر النعمة البيت **باب بيان اقسام السنة لما**
 فرغ عن بيان اقسام الكفارات فشرع في بيان اقسام السنة

لانها تالية وهي تطلق على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسوته عند امر
يعاينه وطريقة الصلابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قيل
اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرها الى قوله **واما الثابتة** باقتضاء النظر
ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة
في السنن فلا حاجة الى اعادة توافي ذكرت السنة في باب على حدة
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام
خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيان
اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمع
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور
تواطؤهم على الكذب هذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محص
عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخرجوا بوجه
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم بهذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان
المشهور عنده من المتواتر فيكون آخوه كآوله واول كآخوه واسطة
لطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة
وهنا شرط آخر وهو ان يكون عالمين بما اخبروا علما يستند اليه حسن
لا الى دليل عقلي فانه اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون
متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق
مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو
اخرجوا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وانه كانوا كافرا اعلم ان المص

عرف المتواتر بما هو شرط في الخبر وهو تسامح ولقد انما رضى بذلك
لان غرضه تميزه وهذا المقدار كاف وعرف المحققون بان خبر
جماعة يفيد بنفس العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افتاد
العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر كونه
والله **فان قلت** ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال
فلم لا يصلح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن الا يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الخبر
لنقل القرآن والصلوة الخمس وما قاله بعض الشارحين لو قال لفظ
كالقرآن لكان اول لا تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله
فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة نقله فانه يجب علم
اليقين كالعيان اي كما يوجب الحشر قال قوم من المعتزلة انه يجب
علم طائفة يعني على برجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن
لا ينفى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا
الا بالمتواتر ولا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر على ضرورة ما قاله
الدين في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومنه البتين
لكل عاقل ان علمه بوجوده ومحمد من اظهر من علمه بصحة تلك الاشهاد
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فبين ان حصول
ضرورتها وتشكيكات في الضروريات بط اعلم ان اضافة العلم اليقين
اضافة الشيء الى مرادوه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصاله
شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد وكالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول
وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث

والأشهر أن يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فأن
 عامة أخبار الآحاد واشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة
 وأنه يوجب علم الظمانينة وأنه دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى
 جازت الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من أصحابنا
 أنه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لأن الامة لما تلتقى بالقبول
 مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح أنه يقتل حججه
 ولا يكفر لأن المتواتر يخرج رواته عن العدا ابتداء وانما صار منزلة
 المسموع عن رسول الله وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لأن
 تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وأي ليست بكفر أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة
 ومعنى آية صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا **وأي** معنى فلان الامة
 ما تلتقى بالقبول خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصلا
 لا عبرة للعدد فيه أي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
 وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه
 لقول من فرقى وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي
 لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذي
 اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما علم به البهوي
 وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي ثم فطن النبي ثم انه علم
 وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وأنه يوجب العمل دون اليقين بالكتاب
 وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
 قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون **او** يجب ان يوجب كل طائفة خبر
 خبر فرقة الا انما روي اخبار المخوفة عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة
 والطائفة منها **او** واحد واثنان وهذا يوجب العمل بخبر الاثنين او
 الواحد **وأي** اذا اوجب منها ويطلق اذا قل بالفصل والسنه

وهو ما روى ان النبي ثم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا انه
 ولها صدقة وبعث علينا ومعاذ الى اليمن ووجه الكلبى الى قيصر
 بثنا به يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم
فان قلت هذا الذي رويته يثبت به قبول اخبار الآحاد من اخبار
 الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك **قلت** ظهر ما رويته
 في الامة وتفقده بالقبول بخبر الواحد الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد
 والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتجوا
 على الانصار بقوله ثم الامة من قريش فقبلوه من غير انكار فعملوا بهذا
 جرت سنة التابيعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين
 مثل الاخبار بظلمة الاما ونجاسة والمعقول وهو ان المتواتر
 لا يوجد في كل حادثة فلو روي الخبر الواحد لسقطت الاحكام وقيل
 لا عمل الا عن علم وهو مذاهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل عليه
 بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا
 به علم فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
 لا تنفذ الا لزم هذا لتقليل لقول لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى العلم
 وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل او ثبوت الملزوم هذا
 تقليل لقوله او يوجب العلم اي لما ثبت الملزوم وهو العمل بالاجماع
 الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لا متناع تحقيق الملزوم بدون العلم
 والجواب عن الآية لانهم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا
 بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين
 من اصول الدين وفروعه والراوى ان عرف بالفقه والتقدم
 في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة جمع عبد لان من
 العرب من يقول في عبد عبد وفي زيد زيد او جمع عبد وضعا

في تثبيت نسخة

كالنساء للمرأة كذا في القليل واهم عبد الله بن مسعود وعبد الله
 ابن عباس وعبد الله بن عمر ^{وغيرهم} ثابت ومعاذ بن جبل
 وعائشة رضي الله عنهم مما اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به
 القياس خلافا لما كلف فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لا روى
 ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليستوا
 قال ايلزمنا الوضوء حمل عيدا ان يابسه ولنا ان الجريقين باصل
 لانه قول الرسول واما التشبه في طريقه وهو النقل وكذا لو
 تشبهت كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
 محتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروى
 ان عمر ترك رأيه في الجنتين بحديث الغرة في الجنتين قال صاحب
 القواطع اشافه حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس
 لا يقبل وهذا القول باطلا فقيح وانا اجل منزلة عن مثل هذا
 القول ^{وليس} يدرى بثبوت منه وان عرفت اى الراوى بالعدالة وروى
 الفقه اى يكون قليل الفقه كانس وابى هريرة وسلمان وبلال
 وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله ولم يكن من اهل الاحكام
 ان وافق حديثه القياس عمل به وانه خالفه لم يترك اى الحديث ان
 بالضرورة يعنى ^{بالتصريح} لا بسبب ^{بالتصريح} اسناد وباب الراى في تركه ويعمل
 بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبى ^م عظيم الخطر وقد كان النقل
 بالمعنى مستفيض فيهم وانا قل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة
 فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل شبهة زائدة
 يخلو القياس عنها فيحتمل في مثل فيترك الحديث لضرورة اسناد
 باب الراى من كل وجه صارنا سنى للكتاب وهو قولنا فاعبروا
 يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور

كان موسى الشيرى

وهو حديث معاذ بن جبل كما يسمي روى معا رضى الله عنهما فان الامم
 قد اجتمعت على حجية كحديث المضارة وهو ما روى ابو هريرة
 ان النبى ^م قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
 بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها اسكرها وانه سخطا روى
 وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها الحديث جمع اللبن في الضرع
 بالشد وترك الحلب مذة ليخجل المشتري انها غيرة اللبن فانه
 مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيها له مثل مقدار المثل وفيما
 لا مثل له بالقيمة فاجاب ^{بما} التميز ليس منها ومن حيث ان المضارة كانت
 في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث
 انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المضارة
 فذهب مالك والشافعي الى انه يرد ما يرد موعدا صاعا ان كان اللبن
 مأكلا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف على انه
 يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يرد ما ولكن يرجع
 الى البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن ^{علم} ان اشتراط
 فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابيان واهل
 القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المضارة وتابعه اكثر المتأخرين
 وانا عند الكرخ ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط التقديم
 بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
 المشهورة لان تغيير الراوى بعد ما ثبت عدالة موهم والظاهر
 انه يروى كما سمع ولو غير لغير علم وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر
 العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن
 فقيها في الجنتين وقضى به وانه كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان
 حيا وجبت الدية وانه كان ميتا لا يجب فيه شئ واجابوا عن حديث

المصراة بانه انما لم يعلموا به لم ينفى الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم ومنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زنا
الصحابه وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فانه قد علمتم بحجج
الفرقة على مخالفة القياس مع ان راوية معتد الجاهلي وانه غير معروف
بالفقه **قلت** روى خبر الفرقة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وكل
به كثير من الصحابة والتابعين ولما اقدم على القياس وانه كان ائروا
بحسبوا في رواية الحديث بان لم يعرف الا حديث ابي حنيفة ولم يعرف
عند الله ولا فسقة ولا طول صحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوايضة بن معبد
فان روى عنه السلف وشهدوا بصحة وعملوا به او اختلفوا فيه
اي في قبول حديثه مع نقل الثقة عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه
ان ابن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر حتى مات
عنها فاجتهد شهرا فقال اري لها مهر مثل نسائها ولا وكيس ولا شطوط
فقام معقل بن سنان الاشجع وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى
في بروج بستان واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود وروى في مثل قطعه
قضاؤه قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تضع بقول اعرابي توال على
عقبه وقال حسبها الميراث ولا مهر لم ينفى لانه لو ان المعقود عليه عاذا
اليها فلا يستوجب بمعاذته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
وجعل على القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علما
لان الثقة من الفقهاء المشهورين كعليه وسروق والحسن لما روى
عنه صار كالعادل لا ينافي عرف عدالة من لا نشأ هذه الاشكال الثقة عنه
وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يكون
الموت كالمستحي او كمن اغتنى العطن بعد ما بلغهم روايته لان كونه
مكتسبة ما قبله صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان

وان لم يظهر من السلف ان الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستكرا لان اصل
الحديث والفقه لم يعرفوا صحة فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة
نبت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثم لم يقض لها التبن ثم النفقة
والسكنى ورده عمر وقال لا تدع كتاب الله وسنة نبينا يقول امرأة لانه
احدقت ام كذبت قال عيسى بن ابيان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا
القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لنفي النص وروى السنة
وهو القياس على الحامل المبسوطة فانه لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل
المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء للاحتباس
وقال ان يقول انقطع الزوجية في البتة فلا يجب لها النفقة ونفي
ذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد
بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رضي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر كما لم يحضر
من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكروهم وان
لم يظهر حديثه من السلف ولم يقابل برده ولا قبول كجواز العمل به او لم
يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الظاهر
الضعيف **فان قلت** اذا وفق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به **قلت** فائدة جواز اضافة الحكم
اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوى وهي اربعة العقل والبر
في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يعني به اي بذلك
التنوير طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره
راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره
راجع الى حيث وهو يعني المكان وذكر الخواص يعني ابتداء العمل

القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدي أي يظهر المطلق
للقلب فيدركه أي المطلوب القلب يتأمله بتوفيق الله تعالى مثلا
أو انظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور العقل ان له بانيا
لا تحاله ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها
فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
كما اذا استدنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك
ان علم عين ذاته او غيره اولا هذا ولا ذاك **قلت** ان الطلب بعد بداية
المعقولات بمرتبة او براتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحسن وان
كان في اثباته مستغنيا عن الحسن فيه نظر لانه لا يصدق قوله من
حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث
ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب ان هذا انما يتأتى فيها صورة
محسوسة **وانما** فيها ليس بمحسوس فانما يتبدأ بطريق العلم به حيث
يوجد **وانما** تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك
بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه أي من العقل
وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا حقيقيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو
عقل الصبي والمعتوه والمجنون **وانما** شرط كمال العقل لقبول الخبر
لان الشرع لما لم يجعلهم اهل في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقولهم
ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ **وانما**
اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول القاصي
او لا خلل في تحمله لكونه محتمزا ولا في رواية لكونه عاقل **فان قلت**
العبد يقبل رواية وان لم يفوض اموره اليه **قلت** ذلك لحق المولى

لان نقصانه في العقل والاضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي
اصطلاح اهل الشرع ما ذكر المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
الكافي بمعنى المثل ما بمعنى شئ وهو في محل النصيب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه
ورعايته ثم فهم بمعناه الذي اراد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم
حكمة القضاء في قوله دم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب
لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباني
بمعناه بمعناه ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر بمعنى الجهد
كاليسوز بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السمع في الضبط والضمير في السمع مع
ثم الثبات عليه أي على الحفظ بمحا فظة حدوده أي احكامه بان يعمل
بموجبه ببدنه وحراقة بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن
متعلق بمحذوف حال أي مستقر اثباتنا على اساءة الظن بنفسه بانه
لا يعتمد على نفسه لا انسى بل يعتقد اني اذا تركته نسيت او الحزم هو
الظن بنفسه الى حين او انه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان
ابن مسعود كان اذا روى حديثا اخذه البئر وجعل فرايضه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجته الخبر
فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه كالصبيان **قلت** نقل القرآن لم يثبت في الاصل
الا بآية المهدي خير الروايات وهم نقلوه بعد الضبط التام ولان
نظم القرآن معجز يتعلق به الاحكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعبر
في نقله نظمه ومعناه بناء عليه **وانما** السنة فان المعنى اصطلاحا والنظم
غير لازم فيها او يقال القرآن مأثور عن التثريف لان الله تعالى وعده

الفاسق على ثلاثة اقسام
 فاسق على نفسه
 فاسق على غيره
 فاسق على كل واحد منهما

حفظ عن تحريف المبطلين بقوله ان نحن نزلنا الذكر وانما لم يظنون
 في زفيه النقل ممن كان حافظا بظلمه ظاهرا وان كان لا يعرف
 معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضد الفسق
 والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل
 على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت
 عدالة قيدا لا حصارا لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لاي بطل عدالة لا
 التحرز عن جميع الصغائر متعذرا عادة واشترطا التحرز عن جميعها ست
 لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي ام انه قال الكبار سبع
 الاشراك بالله تعالى وتقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
 عن الزحف والكلال اليتم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد
 في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
 وعن علي رضي الله عنه اضاف اليه السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ثابت
 بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها يحكمه على الاستقامة
 ويترجمه عن غير ظاهر وهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا
 انظاهم يعارضه ظاهرا مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
 وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا مزججه دون
 وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام
 انما شرط لان الباب الدين والكا فريسي في ادمه فلا يقبل قوله والاسلام
 نوعان اسلام ظاهري وهو ما ثبت بنشوء بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام
 على والديه من غير ان يوجوه منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
 وثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر
 في الايمان هو التصديق المنطوق الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب
 التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا لان الاذعان

قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
 حتى ينسب اليه الصدق فيما اخبره وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه
 كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
 ولو سلم يكون كفره باعتبار رجحانه باللسان وغير ذلك من امارات الاحكام
 فاننا اذا قطعنا النقل عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق اليه تكلم
 الا قبول حكمه والاذعان به **فقد** فيكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
 الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان **فقد** باعتبار اشتماله على الاقرار
 وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بشرط المقدمات كما يصح
 الامر بالعلم واليقين والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد منه ثم
 ما يدل على الذات مع الصفة كالتزجيم والرجيم وصفاته من العلم والقدرة
 وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم
 من الاحكام فيكون تعميها بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما
 ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول رواية وهو ان يعرف بهذه الاشياء
 ويتبينها على وجه الاجمال بان يعرف بان الله تعالى واحد عالم حي قادر وفيه ردة كما
 قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي
 ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ غير معرفة المعنى بل لابد من
 الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال
 في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها ثنتين
 من زوجها وقد كفا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم
 بان تصف فجعل ذلك ردة منها وقتل هذا الشرط يؤدى الى المرجح لان
 اكثر الخلق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اتفق النبي ثم يذكر المجهل
 حيث جاء اعزالي الى النبي ثم فقال ان رايت الهلال فقال لا تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوتوا

لا يفيد

غدا وبيننا الايمان على الاجمال حيث سأل جبرائيل م قال منصور القائل
 شارح المعنى قلت وفي نظر الاتفاق المشككين على ان اثبات الصفات
 مما لا يتعلق بايمان وكفر وقوله باسماية ينافي ذلك الاتفاق وحديث
 الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشرط المذكور شرط في الراوي لا قبل
 خبر الكافر والفا سق لعدم العدالة والصبي والعنوة لعدم العقل
 والذي اشدد غفلة لعدم الضبط وان وافق القياس وقيل
 خبر الاعمي والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرايط الاربعة
 ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمي
 فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذلك
 بالعمى واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
 وبالكره ينعدم الولاية وبالا نوثه تنقص واما المحدود في القذف
 فلا روضه من تمام حده ثبت ذلك بالنقص وفي ظاهر المذهب
 المحدود في القذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا ان التائب
 من الفسق والكذب يقبل روايته الا ان التائب من الكذب متعمدا في حديث
 رسول الله لم يفته لا يقبل روايته ابد الكذا في كتب معرفة انواع الحديث
 والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالنسب في الاصل
 وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاجراء وهو
 ان يترك الواسطة التي بينه وبين رسول الله ويقول قال رسول
 الله كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من
 من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا لم يقبل بالاجماع لاجماعهم
 على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهرا هم السماع من النبي فمن اين
 تعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسموه من النبي و ان بينهم وبينه
 رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة

كامل

يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني يكون جهة عندنا وعند مالك
 وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قنا
 صحيح او قول صحابي او تلقية الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان
 بشرط ان يكون شيخا لها مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسند
 غير مرسل او اسنده مرسل مرة اخرى وقال الشافعي محججا بان الجهل ينافي
 الراوي يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون
 الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة لا ينفقوا
 على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
 احداث الصحابة مع انهم لم يستمعوا كل حديث من النبي م قال الغزالي
 ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احدا نكرا او تخطرا
 بانهم رويوا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في كبريل الصحابة ليس
 كلامنا الان فيما قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين لانه
 عدالتهم ثبتت بشهادة النبي م فان قلت لا ثم الاجماع فان المسئلة
 اجترأوا لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لم ياتهم ولا جماع في ترك
 الاجترأوا به قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجترأوا به وهذا اجماع
 ظني والادليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده ليا
 غيره قبل سنده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب
 على رسول الله م اولى والراوي اذا عرفت عدالة سقط عن
 التسامع النظر في عدالة من اخبر عنه واما عليه التعليق لان العدل
 عالم يتبين له الاسناد ولا يرسل قال الحسن م قلت رسول الله م
 سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته
 مطلقا فان ارسال العدل من الامة وليل تعديله وارسال من دو
 هو لا يعني ارسال العدل من كل عصر غير القران الثاني والثالث كذلك

نجد في التابعين وغيرهم

ابان بكسر الهمزة وتشديد الباء
زمان آخر

عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة و
الاضبط فمما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق
وقسوا الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واستد من وجه
مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق كحديثنا
الا بولي رواه اسرائيل بن يوسف مسندا وشعبه مرسله وقال بعض
لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واستاد الاما
بمنزلة التقييل واذا اجتمع الجرح والتقييل يغيب الجرح واما الباطن
فان كان الاقطاع لنقصان في الناقل لغوات بعض شرايطه من العدالة
والاسلام والاضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان
بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقولهم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله لم يقض بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله ام البينة باليمين واليمين
على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيها اشهر من الحوادث
وعظم به البلوى كما روى ابو هريرة رم انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر باسم الله
الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشهر الحادثة لم يجعل بطلان شذرة الحادثة
تقتضي شذرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشهد النقل عنهم والاحتجاج
به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصابة
مثاله ما روى ان النبي قال اتبعوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكلوا الصدقة
فانه الصابة اخلفوا في وجوب الزكوة في مال اليتامى واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث قول على انه غير ثابت او ما اول تأويله ان المراد بالصدقة
النفقة كما قال لم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا

منقطعا ايضا اي كاذبا لا تقطع لنقصان في الناقل والثالث اي
القسم الثالث من الاقسام المختصة بالنسب في بيان محل الخبر الذي جعل
الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل اي محل الخبر من حقوق الله
واما ما يخلص حقا لله من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس يعقوبة
كالصلوة وغيره لا يكون خبرا لواحد فيه حجة بلا شرط عدلان الصحابة
باجبار الاحاد وعملوا بخبر عايشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم
استدلالا بان النبي لم يقبل خبر ذي اليمين حتى يشهد له غيره قلنا
عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر
من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته
بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في
الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل
ويثبت بالحدود لا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما ثبت بالحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر
الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندري بالثبوتات واما
اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله في شذرة
عليهم اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيع والاشية
والاملاك المرسله بشرط فيه سائر شروط الاجبار من العقل والبلوغ
والاسلام اذا كان المشهور عليه مسلما ولو لم يجر محدود في القذف ولا
بشهادة مغلما ولا بدعي غيرا وغيره مع العدد في موضع يطلق عليه الرجال
فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ
الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم
الرابع وهو من حقوق العباد كالمكالات والمضاربات والرسالات

في الهدايا والشركات يثبت بأخبار الأحاد بشرط التمييز دون العدا
يعني بشرط ان يكون الخبر مميزا صبيحا كان او بالغاً كافاً كان او مسلماً
حتى اذا اخبره كافراً وصي ان فلاناً وكله فوقع في قلبه صدقة يجوز ان
ياتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل
الخبر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو بشرط في سائر
الشرايط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبوله
الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الا لزام في هذا الخبر
بشرط الا لزام من العدل والعدالة ولان الكنيه م كان يقبل خبر الهداية
من البر والفاجر وان كان فيه الا لزام من وجه دون وجه هذا القسم
الخامس وهو حقوق العباد وكيفية الوكيل وحجج المأذون وفيه الزام
من وجه لان الوكيل اذا عزل يقتصر الشراء عليه ويلزم العهدة اذا
حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الا لزام
لانه يشبه الرعايات لان كلا من الموكل والمولى تصرف في حق العمل
والحجر كما هو متصرف في حق التوكيل والاذن بشرط فيه احد شي طري
الشهادة من العدل والعدالة عند ابي حنيفة رحمه ثم شبه الا لزام بوجوب
اشتراط العدل والعدالة وشبه المعاقلة بوجوب سقوطها بشرط احدهما
واسقطنا الا ان توفير الشبهتين حفظها وعندهما لا يشترط بل يثبت
الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا
بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس في باب
المعاملات ضرورة توكيد او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على
الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة قد تحققت في حق هذا اذا كان الخبر فضولياً وان كان
وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تجر فلاناً

الهداية

بالعزل والحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر بشرط العدالة
اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع
اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالنسب في بيان نفس الخبر وهو اربعة
اقسام قسم محيط العلم لصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لان
ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله
نفا فما اتاكم الرسول فخذوه وقسم محيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية
تقيام آيات الخدوش فيه وقسم يعتمد على السواء كخبر الفاسق فان خبره
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف
فيه لاسواء الجاهلين فيه وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم
احتماليه على الاتجار العدل المستخرج بشرط الرواية والمقصود من هذا
هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون
غربة اي اصلاً وهو على اربعة اقسام قسماً من مائة غيبة العزيمة وهو يكون
من جنس السماع بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظه وتسمع
ثم تقول مستفهاً اهو كما قرأت عليكم وهو يقول نعم او يقرأ الحديث عليك
من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان
سواء بل الاول احوط لان السماع اذا قرأ بنفسه كان اشد غيبة في ضبط
المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب الحديث اليك كتاباً
على رسم الكتب وهو ان يكون مختوماً بختم معروف معنوياً يعني يكتب قبل التسمية
من فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالتثنية وذكر فيه حديثي فلان
عن فلان الى اخيه اي الى ان قال عن النبي م ويذكر لان الحديث ثم يقول
فيه اذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني هذا الاسناد فلهذا اي الكتاب
من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة
الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول

متن الحديث

يقع عني فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن زيد كذا اسناده فاذا
بلغ رسالتني هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان جحيتان اذا ثبتا
بالجرح اى بالبينه انه رسول فلان او كتب فلان على ما عرف في كتب القاضى
هذا اشادة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على
سبيل المخافة فصار لها شبه الرخصة وهما الكتاب والترسل او يكون
رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه
كالاجازة ومن ان يقول المحدث لغيره اجزئت لك ان تروى عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي ان كان عندك وثبت اسناد
والمناداة وهو ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد
ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزئت لك ان تروى
تروى عني هذا والمناداة تأكيد للاجازة لان مجرد المناداة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناداة معتبرة ويجوز
الاجازة لمعدوم كقوله اجزئت فلان ولمن يولاه ما تاسلوا والمجا
ان كان عالما به اى بما في الكتاب اجازة بروايته تصح الاجازة والآى
وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اى لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو
اجاز المجاز له بان يقول اجزئت لك مجازاتى الصحيح انه جاز والاهوط
ان يقول المجاز اخبرنى او اجازنى ولا يقول حدثنى لان ذلك مختص
ولم يوجد طرف الحفظ الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالجرح
طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع
الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظرية وتذكر ما كان
مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكير
بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطا او خطه غيره والآى وان لم يذكر
الخط شيئا فلا اى فلا تحل له الرواية عنه اى حيفه لان الخط وضع للتذكير

واصبتمكم

للقب كالمراة للعين فلما عرفت المرأة اذا لم ير الراى وجهه فكذا العبرة
للكتاب اذا لم يذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخطب والشافعي
يجوز له الرواية ويجب العمل بهذا لان الصحابة كانوا يعملون على
عمل كتب النبي من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي
يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يدا منته ولا يجوز
ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط
وان لم يكن في يده لان هذا التغير غير متعارف لما ذهب اليه محمد
تيسير للناس وطرف الاذى هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه
ان يؤدى على وجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل بمعنى
يعنى يرويه بلفظه آخر يؤدى معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل
الحديث بمعناه لانه من مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روى ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا
نقدر على اتيه كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واجتمعت المعنى فلا بأس به روى ان ابن مسعود واسا وغيرهما
كانوا يقولون عند الرواية قال صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او
نحوه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث
محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اى معرفة في وجه اللغة
لانه لما لم يشبه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا
للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المجتهدين
لانه يقف على هو المراد فيقع الا من عن الخلل بمعناه وما كان من جملة
الكلم بان كان لفظه وجزا وتحت معان كثيرة او المشكل او المشتركة

وعندهما

او الجمل لا يجوز نقلا للمعنى للكل اي للجهنم وغيره انا جوامع الكلم فلما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال خصصت جوامع الكلم فلما يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصا به انا المشكل والمشكل فلان المراد منها لا يعرف الا بتأويل
وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس انا المجلد فلان لا يوقف
على معناه والمروى عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان
ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب والطعن الذي يلحقه انا
يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا
انكر الرواية انكارا جازيا بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكرا
موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه
الاول يسقط العمل بخلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب
واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين في عدالتهما
ووقوع الشك في زوالها انا في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل
الى انه يسقط العمل به لانه يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي
انقطع الاتصال وذهب الشافعي وماك الى انه لا يسقط العمل او عمل بخلاف
بعد الرواية كما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امرأة زوجت بغير
اذن وثبرافنكا حرا بطم عايشته زوجت بنت اجرا بلا اذن وثبرافنكا
هو خلاف يبين اي لا يحتمل ان يكون مراد امر الخبز بوجه يسقط العمل به لان
خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخة او ليس بثابت وهو الظاهر
من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافا بان خالف لقلة المبالة والتأويل
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان
العمل بخلاف قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخه انه عمل قبل الرواية
او بعد لم يكن جوازا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك بالحديث
وكذلك ان لم يعرف التاريخ لانه الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في

في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتاجة
بان كان اللفظ عاما فيحمل على معنى خاص او مشترك فيحمل على احد معنييه لانه
العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف يبين مثل حديث ابن عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وهو محتمل للتفرق بالابدية والفرق
بالاقوال فيحمل ابن عمر على التفرق بالابدية ولم يعمل بتأويله فيبقى مشتركا فلان
بما روي ابن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا عن يمينها والاشارة
عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه
اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل
بالحديث هو ام مثله حديث ابن عمر عنهما انه لم كان يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح من جهته انه قال صحبت ابن عمر في
عشرين فلما اراد رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل
على انتسائه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت انه لم قال
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فمسك به الشافعي وجعل النفي في نفسه
مدة السفر ثم تمام الحديث ولم يعمل علما ونابا لانه عمر بن رجلا فلقح بالروم
مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي جازما ترك فعرضا ان ذلك
بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض
الى الائمة ومعنى علم الشهادة ومثال الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء حديث
العقبة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى
لم يعمل بحديث العقبة وذلك لا يوجب جواز حاله من الاحداث النادرة
فاحمل الخفاء على ابي موسى والطعن اليهم مثل ان يقول هذا الحديث
منكروا مروج ونحوها حزمة الحديث لا يخرج الراوي لان الجرح ربما
يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحان راها ارتكب صغيرة من غير اضرار

فلما يتوكل به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبرم يكون جرحا
 لأن التعديل المطلق مقبول وكذا الجرح المطلق قلنا أسباب التعديل
 غير منضبط فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك إلا إذا وقع
 مقتضاها هو جرح متفق عليه قديما لأنه لو كان مجتمعا فيه لا يقبل ^{الطعن}
 بأنه حديث مرسل وبشرى النبي لمن يعتقد بأحده ممن اشتهر
 بالتصحيح دون التعصب قديما لأن الطعن لو كان معروفا بالعداوة ^{والتعصب}
 لا يقبل أيضا لأن الظاهر أن التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
 وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح أهل الحديث
 كتمان النقط في الحديث مثل أن يقول حدثني فلان بن فلان ولا يقول
 قال فلان حدثني أو قال أخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح أن هذا
 ليس بجرح لأنه يوم شبهة الإرسال وحقيقة الإرسال ليس بجرح
 فثبته أولى والتدليس وهو أن يذكر الراوي شيئا بالكيفية حتى لا يفر
 صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكيفية يشترط غيره أو يذكره
 بصفة ليست بمشهوره وذلك أن يقول سفيان الثوري حدثني
 أبو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلمة وقد يروى عنها جميعا
 هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند أهل الحديث ويسمى
 ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الأسانيد وأما
 ورخص الدابة وهو حشر على العدو وهو لا يصلح جرحا لأن ذلك من
 أسباب الجهاد والمزاج لأنه أمر ورد به الشرع لأن النبي لم كان مزاج
 ولا يمازج الأحقاد وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لأن كثير من
 الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في
 والعدالة عند الأداء بعد البلوغ وعدم الاعتناء بالرواية وهذا لا يوجب
 جرحا لأن المعتمد هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتناء

وهو جرح

بالرواية أكثر من الذي اعتاده كأي بكر فإنه لم يكن معناه وبالرواية
 واستكن مسائل الفقه كما ذكر بعض المحققين في حق أبي يوسف فإنه
 كان أمانا حافظا إلا أنه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لأن ذلك
 دليل على جهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** في دفع التعارض
 بين الحجج فيما بيننا قديما لأن التعارض بيننا حقيقة غير واضحة لأن ذلك
 من أمارات العجز مع الله عن ذلك علوا كبيرا لم يلنا بالنسخ والمنسوخ
 أو لا بد أن يكون النسخ متأخرا فالأول يعرف التدرج بين المقدم والمؤخر
 يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه أي بيان التعارض فركن
 المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل
 المجتنبين على السواء لأن التقابل لا يقع بين القوى والضعيف لا حزية
 لأحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن أن يكون تأسيسا إذا المراد
 عدم المزية في الوصف كجبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي
 يرويه عدل غير فقيه فإنها متساوية بالذات لكن يترجح أحداهما ^{بقوة}
 وصف في حكمين متضادين لأن التقابل بين المجتنبين لا يتصور إلا
 بتقابل حكمهما وشرطها أي شرط المعارضة أتمها والمحل لأنه لو اختلف
 جازا اجتماعهما كالتكاح فإنه يوجب الحمل في الزوجة والحرم في أمها
 والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرم الخمر بعد
 حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات **فان قلت** ان كان
 المراد به ما ذكر في الركن وهو تكرار فاسد وإن أراد غير ذلك فلم يتم
قلت أراد به ذلك لكن لم يذكره هنا ركن بل ركن المعارضة هو تقابل
 المجتنبين على السواء وتضاد الحكمين شرطا وأما ذكره هناك بطريق
 التبع لأن الحجج لا بد وأن يكون في شيء فذكر هناك بالاتزام وهذا
 بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتجا والنسبة أيضا لجواز اجتماع

شناه

والكاه والاضافة والقوة والقدر والشرط

في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخص كالحل في المنكحة
 بالنسبة الى الزوج والحرة فيها بالنسبة الى ^{التي} قال الشمس الائمة ومن
 الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
 اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والستين دون
 القياس وحكما اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى النسبة ان
 وجدت لانها تشا قسما لا متناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصا
 الى ما بعدها من الحجج وهي السنة **فان قلت** هذا منطوقه لجواز المصير
 عند تعارض الآيتين الى آية اخرى **قلت** كلام المصنعي على عدم
 جواز الترجيح بكثرة الاولة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثله قوله
 تعالى فافروا ما ينشر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
 له فالاول بمومه يوجب القراءة على المقدس والثاني ينفي وجوبها
 اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصير الى الحد
 وهو قوله من كان له امام فقرأه الامام قراءة له وبين الستين
 المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس
 يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا
 من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايها يصار اليه اولا بعد
 اقوال الصحابي والقياس لانها عطف باو وهو لاحد الامرين ^{المذكورين}
 وكلام صاحب التقيوم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على
 القياس مثله ما روي ان النبي صلى صلوة الكسوف ركعتين
 بركوعين وسجودين وروى عياشة انه صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين
 بربع ركعات واربع سجودات فتعارضان فيصير الى القياس
 وهو الاعتبار بساير الصلوات وفي الشرح الامكنى اذا تعارض
 الشتان فعند اي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة ^{مطلقا}

اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وعند انشاق الى القياس مطلقا
 وعند اكثر من انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند البحر عن المصير
 الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض
 بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول الى العمل بالاصل
 كما في سور الحمار كما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روي
 جابر انه سئل ان توضع اماء افضل الحمار قال نعم وروى انس انه سئل
 نهى عن لحوم الحمير الالهية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورة
 اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سور الحمار نجس وكان ابن عباس
 يقول الحمار يعلف بالثنين فسورة طه **واما** تعارض القيسية في انه
 لم يمكن الحاقه بالعرق بقلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة
 في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبين بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا
 لوجود اصل الضرورة في السور دون اللبني وكذا لا يمكن الحاقه بسور
 الكلب بجامع حمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار كونه ^{مربوطا}
 في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف
 ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها
 الحمار وجب تقرير الاصول وهو باقيا ما كان على ما كان فصيل ان
 الماعرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فيه ما كان طاهرا ولم يزل الحديث
 للتعارض اي لا يظهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة ثابتة
 بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه **فان قلت** لما وجب
 تقرير الاصول وقد عرف الما طاهرا وطهرا لزم ان يبقى كذلك **قلت**
 لو بقيت فيه صفة الطهارة لزم الى النجاسة والحديث به ولا يكون هذا
 تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واسدال الخوا فوجب

وقوع الشك في ظهوره ليكون عملاً بالصلين ويسمى سور الحمار
 مشكلاً لهذا أي لتعارض الدليلين **فان قلت** لأن تعارض الدليلين
 أو المحرم مرجح في الجملة وكذا في سورة ولا تعارض مع إمكان الترجيح
 فلا يثبت الشك **قلت** ترجح المحرم في حصة الحكم كان للاحتياط ولا احتياط
 في السور في جملته كوكا يجب استعماله وضم التيمم إليه فلو رجحنا
 لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهر
 دون التراب لا أن يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة أن حكمه
 لأن الشك من أحكام الشرع بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
 التيمم عنه وضم التيمم إليه وإنما إذا وقع التعارض بين القياسين
 فلم يسقط بالتعارض فيجب العمل بالبحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
 أو ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع إليه فيضطر إلى العمل بالمتصلح
 الحال الذي لا يوجب دليل بل يحمل المجتهد بإيهامه شاء لأن أحد القياسين حق
 عند الله تعالى يقينا وكل واحد وكل منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد
 أو أخطأ بشهادة قلبه **فان قلت** لا كان كل من القياسين حجة وجب
 اختيار إيهامه من غير شرط تحرر كما في اجناس ما يقع بالتكفير **قلت** كل
 حجة في حق العمل كمن كلامها ليس حجة في إصابته الحق لأن الحق عند الله تعالى
 واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور يدرئ به ما هو باطن لا دليل
 عليه قال صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى وعند
 الله في عملها إيهامه شاء ولهذا صار له في مسألة قولان وأقول وإنما التروا
 القيسان رويتا عن أئمتنا في مسألة واحدة فاما كانا في وقتين فاحدهما
 صحيحة والآخر في فاسدة ولكن لم يعرف الاخرة منها والتخلص عن المعارض
 على خمسة أوجه بالاستقراء أما أن يكون من قبل الحجة بأن لا يستدل إلا بالتوابع
 لقوله لم البينة المدعى واليمين على من أنكر لا يعارضه حديث قضاء التيمم

ليس

بأحد ما غير الثابت ٤

بشاهد ويمين لا تنفاه المسألة لأن الأول مشهور والثاني خبر الواحد
 أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخرة حكم العقبي فيكون
 بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فإذا اختلف الحكم لم يكن الجمع بينهما
 كما ترى اليقين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في سورة البقرة
 لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم فإنها توجب
 المواخذه بكون يمين مكسوبة بالقلب أي مقصودة فتتحقق المواخذه في
 الغفوس والآية التي في المائدة لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم
 بما عقدتم الأيمان تقتضي أن لا يتحقق المواخذه في الغفوس لأن الأيمان على
 نوعين منعقدة فيها مواخذه ولغو لا مواخذه فيها فالغفوس ليست منعقدة
 فكان لغوها والغفوس اسم للحكم لا فائدة فيه وليس في الغفوس فائدة اليقين
 المشروعة لأنها شرعت لتحقيق التيمم ولا يتصور ذلك في الغفوس فكانت
 لغو فتتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغفوس فتتخلص عما يبين
 اختلاف الحكم بأن يقال المواخذه في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف
 إلى الكامل فيكون المراد بها المواخذه في الآخرة والمواخذه المنفية في الملة
 أي المواخذه بالكفارة في الدنيا أو من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة
 والآخر على حالة كان قوله تعالى حتى يظهرن بالتحفيف والتشديد القراءة
 بالتحفيف يقتضي حل القرآن بالنقطاع الدم سواد النقطاع على أكثر مدة
 الحيض أو اقراها والقراءة بالتشديد يقتضي أن لا يحل القرآن قبل الاغتسال
 فيقع التعارض ظاهر الكثرة يرتفع باختلاف الحالتين بأن يحمل القراءة
 بالتحفيف على الانقطاع على أكثر المدة لأنه الانقطاع بغيرين والقراءة
 بالتشديد على أقل المدة لأن الانقطاع لا يثبت فيه بغيرين ولا بد من
 موكد بجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه من مضي وقت
 صلوته **فان قلت** قوله تعالى فإذا نظرتن في القرأتين يأتي التوفيق

لا يوجب الاعتساف في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ
في قراءة التخفيف فاذا ظهر **قلت** ظاهر ان تأخير الترويج الى الاعتساف
في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله
تظهرن في قراءة التخفيف على ظاهره لان تفعلن جحي بمعنى فعل من
غير ان يدل على وضع كتيبتي بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا
لقوله تعالى **واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن** فانما نزلت بعد
الاية التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى **وان الذين يتوفون منكم ويذرون**
ازواجهم يتربصون بانفسهن اربعة اشهر وعشرة فقد وقع التعارض
بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على تعبد با بعد الاجلين
اي باطل العدين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياط
وقال ابن مسعود تعبد بوضع الحمل وقال من شاء بالهنة ان سورة
النساء القصص وفي قوله تعالى **واولات الاحمال اجلهن ان يضعن**
حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتمل بها على علم ولم ينكره
على رخص فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي
الخامس من الامور التي تخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان
الجنين دلالة لاصريها كالحمل والبيع اذا اجتمعا نحو ما روى
ان النبي لم رخص فيه فاما نعلم انها وجدان زمانين فالحق طر جعل اخر
ناسخا للبيع تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا ناسخا
متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحامل يكون ناسخا للاحقة الاصلية
ثم البيع يكون ناسخا للحمل فيلزم التكرار ولو جعلنا الحامل متأخرا
اولى وفيه بحث اذا الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
نسخا عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر

الرأي

الاصلي فتغير مرتين فيستكر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ فلهذا
ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى **خلق لكم**
ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لاحظ له في
معرفة الاحكام فيستوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفرض
الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة بمباحة ثم
بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتكروا سدى اي مهيلا بالشرع في زمان
قال الله تعالى **وان من امة الا اخذنا فيها نذيرا** وانما قلنا انها مباحة بناء على
زمان الفترة التي بين عيسى ومحمد ثم فان الاباحة كانت ظاهرة في
ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد
على شيء من التواريخ وظهرت الاباحة على معنى العقاب والمثبت الذي
ثبت امر عارض اول من النافي الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول
عند الكرخ ولدسة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة
لان المثبت يخرج عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل
يرجح قول الجراح لان الجرح عن حقيقة والمعدل اعتمد الظاهر وعند عيسى بن
ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن حسن وكان
موت سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صحة
الرواية في المثبت من العدالة موجود في النافي متعارضان فيطلب ترجيح
بوجه آخر والاصل فيه في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في
تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعض بالنافي
اجتنب الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار الى ذلك المصنف قوله
والاصل فيه ان النافي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مثبتا على
دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون

مبنيا على دليل بل يكون مبنيا من دليل والى عليه ويحتمل ان يكون مبنيا
 على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشبه حاله اي يحتمل ان يكون
 مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر
 لا صورة النفس فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما
 لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل والثالث وجب التخصيص عن حال الخبر
 ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان
 ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله
 لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والحال
 ان النفس على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله
 ما يكون محتملا وقد علم بالتخصيص انه بنى الاخبار به على دليله والى عليه
 والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا
 وقد علم بالتخصيص عن احوال الخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال
 فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين
 اشار بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الح والى القسم الثالث والرابع
 لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله
 والآفاق ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي
 اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفس في حديث مبررة
 لما قرر الاصل في مسائل اجتمع فيها الميث والثاني والى ذلك الاول
 مشكوكا في العتاق وهي اذا اعتقت الامة المنكوسة وزوجها
 ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها بعد اخلافه للشافعي وهو
 ما روى انما اعتقت وزوجها لا يعرف الا بظاهر الحال وهو
 ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو
 اي الاثبات ما روى انما اعتقت وزوجها اخذ اثمتنا بالمثبت

وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة النكاح المحرم فانه يجوز عندنا
 خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي لم تزوجا وهو محرم
 وهذا ناف لانه ميق على الامر فان المحرم الامر تام كان ثابتا قبل الزوج
 مما يعرف بدليله وهو اية المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى
 يزيد بن الاصم انه اي النبي لم تزوجا وهو حلال اي خارج عن احواله
 وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الامر الاول لا يصلح وجعل
 رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدل
 اي ابن عباس في التوسط والاتقان اثمتنا عملنا في هذه المسئلة
 بالنظر في لان الثاني منها ما يعرف بدليله وهو اية المحرم فعارض
 الاثبات ولما عارضه رجحوا الثاني بفقهاء الراوي وضبطه وظهارة الماء
 وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالبجاسة والحرمة فوقع
 التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
 الثالثة يعني اذا اخبر بخبر نجاسة الماء والاخر بظهاره او اخبر بخبر
 بحل الطعام والاخر بحرمته فالخبر باظهاره والحل ناف لانه معنى
 العارض ويبقى الامر الاصل والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
 لانه ثبت امر عارض والنفس منها ما يحتمل ان يكون مبنيا على
 دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناطه ولم يغيب عن ذلك
 الاثبات فانه يكون عارضا بظهاره بدليل موجب ويحتمل ان يكون
 مبنيا على كل حال فانه عرف انه اخبر بنا على ظاهر الحال ايضا
 قول الميث في ترجيح الميث لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم
 انه اخبر بدليل عارض يعارض قول الميث لكون كل واحد منهما
 ح مخبر عن دليل واذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل
 وهو الظهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح

قوله

عارض قوله قول الميث

ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحاً فترجح النافى به كذا فرزه صاحب الكشف
 وظهر قول المصنف على انه جعل الظاهرة والحل من جنس يعرف بدليل
 لا مما يحتل وجعل المخبر النافى فيهما معارضا للمخبر المثبت مطلقاً والظاهر
 هو الاول والترجح لا يقع بفضل عدد اي كثره عدد الرواة بالذكرة والزيادة
 اي بذكر الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع المبرج بكثرة الراوي
 لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد والعامة ان كثرة الرواة
 لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الواحد الا يرى ان المنظر ان خبر
 من وقت الصحابة اليومنا باخبار الاخبار ولم يروا اشتغالهم بالترجح
 بزيادة عدد الرواة ولا بالذكرة ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما
 اشتغلوا بالترجح بزيادة الضبط قال شمس الائمة الترخسي والذي صح
 عندي ان هذا الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في البيهقي الكبير
 اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكلما اتفق
 فيه لفرقتان على قول اخذت بذلك وترك ما يتفرده فريق واحد والصح
 قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى وما يعلمهم
 الا قليل وقال الحاشي يقرنا انا قليل عدونا فقلت لهم ان الكرام قليل
 ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لان ترجحها بزيادة العدد بل برخاها
 في حد البيان ولهذا لا يترجح متواتر على **فان قلت** قد ثبت الترجيح
 لما روى ان النبي لم توقف في خبر ذي اليبدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي
قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة جنتين وما ذكرت ليس كذلك بل
 هو توقف في قبول خبر الواحد تجوز الغلط عليه والتردد في صدقه
 لا سيما وان كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فانه كان الراوي
 واحداً يؤخذ بالثبت للزيادة كما في الخبرين في التخيلف وهو ما روى
 ابن مسعود انه قال اذا اختلفا المتبايعان والسلسلة قائمة تخالفا

وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلسلة قائمة فاخذنا بالثبت
 للزيادة وقلنا لا يجري التخيلف الا عند قيام السلسلة وحيث يكون
 الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاذا اختلف الراوي فيجعل
 كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه لم قالهما في وقتين فيجب بهما
 بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد من حكاين
 نظيره ما روى ان النبي لم يبع الطعام قبل القبض وجاء في
 رواية اخرى عنه لم يبع عن بيع ما لم يقبض فاما نعمل بهما ولا نحمل
 المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
 كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل** وهذه الحجج التي مر ذكرها
 من الكتاب والسنة واقسامها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود
 وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير
 وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا تأتوا
 بجنابة الا ايم امنا لكم فان الظاهر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقة يقا
 للبريد طائر فيكون قوله يطير بجنابه تقريراً للموجب الحقيقة وقطعا
 المجاز او الخصوص مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم
 الجمع من جميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
 العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجلد كقوله تعالى
 اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه بيان بالسنة والمشرک وانها **بعضها**
 موصولة موصولة لا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجلد والمشرک
 الا موصولة احتجاجاً بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
 الاصل في ذلك ان يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جاز انما
 البيان لا يفي الى تكليف المحال اجمع من جوزه موصولة بان الخطاب
 بالمجلد قبل البيان يفيد الاستلزام باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظام

المتيقن

البيان للمعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
 او بيان تغييره كالتمليق بالشروط والاستثناء تسميتها بياناً محالاً لان
 الاستثناء في قوله فلان على الف اامة يبطل الكلام في حق المامة وكذا
 التشرط يبطل كون الكلام ايقاعاً ويصير ميمناً الا ان في الاستثناء
 يبطل بعض الكلام وفي التعاليق كذا فلا بطلان لا يكون بيان حقيقة
 ولكنه يكون بياناً مجازاً من حيث انه تبين ان عليه تسمية لا الف
 وانما يخلف ولا يطلق في التعليل وانما يصح ذلك موصولاً فقط بالجماع
 وعن ابن عباس انه يصح موصولاً لما روى انه قال لا غرو ان قرئتم قال
 بعد سنة ان شاء الله واجتمع الفقهاء بان النبي لم قال من حلف على بين
 فرائ غير ما فليكن بمينه الحديث بمينه التكفير لتخليص الحالف بوجه
 الاستثناء مفعولاً لقال فليستين وليأت بالذي هو خير منها والحديث
 الذي رواه خبر صحيح نقله كذا ذكره الفراء في واخلف في خصوص العموم
 اي تخصيص العام الذي لم يخص منه بشئ فعندنا لا يقع مترجياً وعند
 انشائي يجوز ذلك قيدنا لم يخص منه بشئ لانه اذا خص منه بشئ بديل
 مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترجخ اتفاقاً وهذا اي
 الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم
 قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييراً عن
 القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليل
 وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو فيص موصولاً
 وبيان بقرة بني اسرائيل هذه اشارة الى جواب الاستدل على جواز
 تخصيص العام مترجخاً بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تنهوا
 بقرة فانه تعالى امر بني اسرائيل بترح بقرة مطلقاً ليظهر امر الثقيل
 عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينا لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف

بقوله

ومفصولاً

كما نطق به التفريل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل
 تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص
 فكان تقييد المطلق نسخاً فذلك فيصح مترجخاً ومنها قوله تعالى فاسلك
 فراه كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
 جنس من الحيوان ذكر او انثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك
 عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال لا اهل عام يتناول جميع
 بيته ثم لحقه الخصوص مترجخاً بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله
 والا اهل لم يتناول الابن لان المراد اهل دياره لا نسبة فعله ان يكون
 الاهل مشتركاً لانه احتمل الاهل من حيث النسب والا اهل من حيث
 الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وانه الا
 الكافر ليس من اهل دياره واخير البيان في المشترك جائز لانه خصوص
 بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
 الله حصب جهنم اي فخطرها هذه عام لحقه خصوص مترجخاً فانه
 لما نزل فجاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله ثم قال يا محمد سيد
 عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دوني افرأهم يعذبون في الآخرة
 فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسن الآيات اجاب عنه بقوله
 وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى ثم لان
 ما يختص بما لا يعقل فلا يكون مثلاً ولا لهم لانه خص بقوله ان الذين
 سبقتم لهم من الحسن الآيات واما سؤال ابن الزبير كان بناء على
 ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روى انه صلى الله عليه وسلم قال
 ما اهلك بلفظ قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل
 لولا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي
 مع حكمه بقدر المشتني اي يمنع الحكم في المشتني نظر الى الظاهر لعدم

احصل

دينه لا لغيره

الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عنها
وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب متبعاً بقدر المستثنى
فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به
فيجعل الاستثناء تكليفاً بالبقا بعده أي بعد المستثنى وعند النفي يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا
يمنع كليهما كما في التعليق فصارت تقدير قول الرجل لقمان على ألف الألف
عندنا لقمان على تسعائة وأنه لم يتكلم بألف في حق لزوم المائة وعندنا
أن المائة فأنها ليست على فاء صدر الكلام يوجب الاستثناء بنفيه فقصار
فتسا قط بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمص فائدة الخلاف في نظار
فيما إذا استثنى خلافه الجنس كقوله لقمان على ألف درهم إلا ثوباً
لا يصح الاستثناء لأنه لا يصلح بياناً وعنده يصح فينقص من ألف قدر
قيمة الثوب لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعاصر
والدليل المعاصر يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في أن يجعل موجب نفي مقدار
قيمة الثوب لانفي عين الثوب وقيمة نظراً لان عمل الاستثناء بالمعارضة
عند النفي إنما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلاً
بالادراج لا يمكن الاستخراج حثيثاً فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجتماع
اهل اللغة على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومنه النفي اثبات وهذا
ولم يزل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد
أي وضع لفادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكليفاً بالبقا في الحكم
نفياً لغيره أي نفياً لما سوى الله لأنه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتاً
أي لا اثباتاً لا لوجهية الله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع أن
قولنا لا اله الا الله لا بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فليتب فيهم ألف
سنة المحسنين عاماً وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب

والدليل المعاصر

يكون أي في الانشاء ثبت لافي الاخبار لأنه لو ثبت حكمه ألف بجملة
ثم عارضه الاستثناء في المحسنين لزم كونه نفياً لما أثبتة أولاً فلم يزل
في أحد الأمرين معاً أنه عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت أي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لأنه هو الأصل
فقول هو تكلم بالباقي بوضعه أي بحقيقته وعبارته لأنه الذي سبق
الكلام والاثبات ونفي بشارته لانها فهمان الصيغة من غير ان يكون
سوق الكلام لاجلها لانها غير مذكورين في المستثنى قصد الكثرة لما كان
حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لأنه حكم يتو
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء لظاهر النفي
لعدم علة الاثبات فسمي نفياً مجازاً تحقيق ذلك ان الاستثناء بغير
الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بياناً أنه ليس مراداً من المصدر
كما ان الغاية بيان انما ليست بمراودة من المعنى فكما ان الاستثناء يدخل
على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة
لكن لما كان المصدر مقصوداً جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصوداً
بل ليعلم به المصدر جعلناه اشارة فذلك اختير في كلمة التوحيد لا الا
انه ليكون اثباتاً لا لوجهية الله تعالى اشارة ونفياً قصد لانهم
في كلمة التوحيد نفي التشارك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه
غيره فيحتاج الى النفي قصد **واما** اثباتاً لا الله تعالى فهو غرض غير محتاج
الى اثباته قصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولكن سألهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك
الاشارة وهذا المحصر من قبيل حصراً لا افراد **ولفعل** ان يقول

الاستثناء نص في خروج حكم المشتني من حكم المشتني منه حتى لا يخرج
 اثبات مثل حكمه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سر
 الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاء ان القوم الازيد فانه
 جاء **والجواب** عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي في البعض
 والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستوي البعض والكل
 في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء
 الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يرجع
 فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو كان
 اوصيت بنكته مالي الاثنتي مالي فاستثناء باطل لانه لم يبق بعد
 الاستثناء بشي يكون الكلام عبارة عنه **ولما قيل** ان يقول انما لم يجز
 الكل لانه لا يرد الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يرد
 اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
 متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصدق التخرجه من المصدر
 اي صدر الكلام بان لا يكون المشتني من جنس الاول واطلاق لفظ
 الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى
 ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدوا لي الا رب العالمين
 اي لكن رب العالمين فاني اعبد واعظم والاستثناء منقطع والعدو
 يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدا والاصنام
 مع الله فحق فاعاد ما عبادتم عدوا لي الا رب العالمين فان لم اتبرئ
 عن عبادة واتبرء مما تعبدون من دون الله فاعلى هذا يكون
 متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات
 او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كونه
 لزيد على الف درهم وكبكر على الف درهم وانما لا على الف درهم

الاستثناء كما لشرط اي كان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتحقق
 الكل به كما لو قال عبدي واما ان طالق وعلم حج ان دخل هذه
 الدار عند التساقط بناء على اصوله معارض مانع للحكم المتقدم بالشرط
 والجامع كون كل منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان اصل
 عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جملة وانما
 وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
 وقد انقضت الضرورة بصرفه الى الاخرة بخلاف الشرط لانه يتبدل
 فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى
 قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
 ان شرطه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
 فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة
 اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل
 لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع به لم يوضع له اي للبيان
 اذ للوضوح للبيان هو المنطوق وهذا لم يقع البيان به بل باللكو
 عنه فوقع البيان اذ باللم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة
 على اربعة اقسام بالاستقراء **اما** ان يكون في حكم المنطوق اي
 في حكم المنطوق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح
 يكون هو المنطوق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل
 البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو المنطوق
 وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به اظهار كفاي
 به بعضهم يكون المنطوق بعينه الحقيقي المصدر لانه يكون البيان
 هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلم به فعل هذا
 يصح جعل البيان الضروري ليس منطوق في حكم البيان الذي

انما

هو منطوق كقولهم وورثه ابواه فلا تملك الثلث صدر الكلام
او جوب الشك المطلق من جهة ان الميراث اضيف اليها
غير بيان نصيب كل منها ثم تخصيص الام بالتثنية صار بيانا لكون
الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المشكك كسكوت
صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك
يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله ثم الساكت عن الحق شيطان اخرس
وكذا سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على
النكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند
النصراني الى الكيسة لا يكون بيانا لشرعية مثالا ما روي انه ابتقت امه
وانت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولاداً ثم
جاء مولا بفرغ ذلك الى عمره ففرض بالقول ما وقضى على الاب ان
يفدى الاولاد وكان ذلك بحضور الصحابة رفق فسكوتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المفور فحمل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة ورفع القصور عن الناس
لسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا في
التجارة عندنا دفعا للمفور وعن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون
اذا لان سكوتة يحتمل ان يكون المرضا يتصرفه وان يكون لغيره
الغنى والمحمول لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان
الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على ما رويهم
جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي
بأنه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبراهمة وللعطف
لم يوضع للتفسير لغة ومن شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط
صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان قوله وورثهم جعل

بيانا عاودة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف على
والعدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قوله مائة وعشرة وراهم يريدون
بذلك ان الكل وراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في اللغة
في المعاملات كالمكبل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في اللغة الا سمي فلا يكثر وجوبه فلا يتحقق
الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا
على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم
الخامس وهو النسخ اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى فاذا
بدلتنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا
فمعناه ان يزول شئ فيجلفه غيره ومعناه الترخي ما عرفه المعصوم
بيان لمدة الحكم المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي احراز بقوله المطلق
عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخ شئ قبل ان يفسد
عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت
الحكم المنسوخ فصار ظاهرا ان ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق
فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفع بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا
محضاً في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله
تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما
عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة الى
علمه تعالى مبينا للمدة لا رفعاً لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه
وهنا البقاء بالنسبة الى علم الله تعالى لان خلافه معلوم وفي حق البشر
تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على ما قاله

فانه بيان انما اجل المتقول عند الله لان المتقول ميت بانقضاء
اجل عند السنة والجماعة اولا اجله سواء وفي حق العباد تبديل
وتغير وقطع للحياة المنظون استمراره لولا ان يترتب انقضاء
وساير الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو
جائز عندنا بالنقص وهو ان تكاح الاخوات كان مشروعا في
شريعة ادم ثم نسخ بعد ذلك بعينه من الشرايع **فان قلت** يحتمل
ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقفا بجهنم فمحرم ذلك
في شريعة من بعده لا يكون نسخا **قلت** ثبت بالتواتر امر ادم
ولم ينقل توقيت ولا تخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكر
من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله
وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمورية
والنهي على صده وذلك بوجوب الجهل بعواقب الامور عند الله
ذلك وجوبه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشر
الا دوية فلا يلزم الجهل **قلت** لاحقا ان هذا الجواب انما يستقيم
قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على
مذهب المص لا يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع النسخ واليقين
في وقت واحد على مذهبهم ومحل حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه
مشروعا وان لا يكون في نفسه قبيحا لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كما كفر
وان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله تعالى يجرى فيه النسخ لم يلحق باليه
النسخ من توقيت كما يقال في وقت كذا سنة او ثانيا يثبت نصا كقوله
تعالى الذين فيما ابد الايقال هذا خبره وليس يحل النسخ لان مقصودنا
ايراد النظر للتأيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله
فان مؤبدة النسخ لانه خاتم النبيين والاشيخ الابلسان نبي ولا نبي بعده

عليه

والنسخ

قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه الجهل بعواقب الامور
ولما قيل ان يقول لفظ التأيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما يقال لا يلزم الغريم ابد او فلان يكرم الضيف ابد فيجوز ان يكون كذلك
في استعمال الشرع ويثبتين بوزو والنسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلوه الفسق في النار الى هذا الكلام
شراح المعنى منصور القا غاني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأيد
هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض منها مجاز لا مبالغ
له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
لقوله تعالى ادم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت
لها من سوءاتها وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق
لا من باب النسخ **ولما قيل** ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يستقيم
هذا الجواب **اعلم** ان الخلاف اذا كان الجرح في غير احكام الشرع اما لو كان
فهو كالامر فيما والنهاي يجرى فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم فبد
ويذرون اغواجا الى قوله يتبين بانفسهم نسخ بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به اي
بالتمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل
المأمور به خلافا للمعتبر له لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعقل القلب
عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويحقق به
الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فينبلي العبد بقبوله وان العمل
لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال ادم
نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل فروي انه
صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ الزيادة على

وكان نسخ قبل التمكن من الفعل لأنه كان بعد عقد القلب عليه قبل
 وقوعه على الجواز والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الآية بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل
 وانتم لا تقولون **قلت** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد
 غاية الامران كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندكم
 هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهاي لا اعتقاد
 فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء
 واحد في زمان واحد لتعلق انتهى بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال
 الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
 لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم من والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء
 يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع
 والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة
 حتى قال على رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح ظاهره
 ولكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي
 لا محال له في معرفة انتهاء وقت وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز
 ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص جاز النسخ ايضا
قلت اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
 النسخ فلا يتساويان والانا طعنهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
 ويجوز بقيا كس مخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع
 عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف برأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام
 جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون
 لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينقضي اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز
 ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجماعهم على

الخط الاول مع لزوم كونه على خلاف النص وهو منققد **فان قلت**
 لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا **قلت** شرط صحة القياس
 عدم مخالفة الاجماع **وتعاليق** ان يقول ان يقول لان الاجماع المخالف للنص
 خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي
 يجعله منسوخا به لا يقال فيكون النسخ هو النص لا الاجماع لاننا نقول
 يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يجوز جعله ناسخا بخلاف الاجماع
 فانه يكون ناسخا تراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
 لونه متراخيا لا يكون مثبتا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون
 مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعترضين
 يجوز لان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنققد
 في زمان ابي بكر **قلت** هذا ضعيف انه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبل انتهاء
 الحكم بانتهاء العتقة وقيل نسخ بحديث رواه عمر بن الخطاب وجمعا على صحة
 وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفق على نسخ الكتاب بالكتاب
 والسنة بالسنة ومختلفا على نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا
 للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فيجوز له
 او ارويكم على حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله
 فاقبلوه وما خالفه فردوه وان نسخ خالف فوجب ردوه وجوابه ان المراد
 من المخالفة عند التعارض اذا جهل التباين ونحن نقول هكذا وانما الكلام
 فيما اذا عرف التباين بينهما **وانما** عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله
 لتبين ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمفترق فلو نسخت السنة
 به خرجت عن ان تكون بيان لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد
 من قوله تعالى لتبين اي لتبلغ ولما ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت
 حكم الكتاب لم ينسخ ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوجوه غير متلو

كالم يمتنع ان يبتدأ بوحى منقول وكالم يمتنع ان يبين جمل الكتاب بعبارة
لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارة مثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ ايات المسالة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة بالسنة
قوله ام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه ام كان متوجها الى الكعبة
ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة بالمدينة ثم نسخ بقوله تعالى قولوا
نسطر المسجد الحرام **فان قلت** التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب
فانه شريعة من قبلنا وان ما رما حتى تقوم الدليل على انتا اخر وهذا حكم
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم اقمه **قلت**
ترك التوجه في مدة الالاقه في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما
يلزمها بطريق انها شريعة لنا سنة للنبي ارم فلا يخرج من كونه نسخ السنة
بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة وردت عايشة رضي الله عنهما ان النبي لم يخر
اياما بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بما قوله تعالى لا تحل لكم
النساء من بعد **فان قلت** حرمة ما واد على التمسح محكم لا يجمل النسخ بدليل قوله
من بعد فانه بمنزلة التأييد **قلت** التأييد اما ان يكون صريحا او دلالة
ولفظ بعد ليس منها **فان قلت** ما شئت بالكتاب والسنة المتوازنة مقطوع
فيكف ترك خبر الواحد **قلت** ما لذي نعنون بقولكم انه مقطوع به نعنون
ان اصل الحكم مقطوع به ام دوايه **فان قلتم** بالاول فسلم والنسخ
بما ورد عليه وانما يقطع دوايه ونبيين انه دوايه **فان قلتم** بالثاني فنوع
لان بقا الحكم حال حيوة النبي لم يظن لان احتمال النسخ قائم في كل حال
وانا بعد وفاته وجب الحكم بالبقاء قطعا ليقفنا بان النسخ بعد انقطاع
الوحى فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي لم يظن
لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة

بالسنة الا بطريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية
المفروضة في قوله تعالى اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الى ما
الوصية للوالدين والاقرابين انتسخت بقوله ثم ان الله تعالى قد عطف
كل ذي حق حقه الا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد كمن الاله
تلقته بالقبول فالحق بالتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو
ما نسخ من القرآن في حيوة النبي ام بالا نساء حتى روى ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم
ول دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة البهيمن
فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايها النصارى
عباس سنسخت تلاوتها في حيوة النبي لم يصرف القلوب عن حفظها الا
قلوب رينك الراويين او بالا نساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
وقال ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والاشارة وصرف القلوب
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقى حكمها **فان قلتم** ان قرآن
ثبت بالتواتر ولم يثبت فيها روي **قلت** ذلك شرط لما بقي فيها بين الخلق
لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع **فان قلت** النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة
ليست بحكم حتى يجوز نسخه **قلت** يريد نسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة
بالتلاوة ونحوه وذلك حكم شرعي **فان قلتم** ان يقول ان قرآنه لما لم تنسخ
لم يثبت قرآنه فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم
مع بقا اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة باثبات المطلق
والقييد اثبات القيد وحكم الخروج عن العهدة باثبات المقيده لا غير
ومن ضرورة ثبوت القيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد
مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد به ان المقيده

عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قولهم بغيرها
 اللفظ وان اراد بحسب العدم الاصل فهو لا يكون حكما شرعيا وعند
 الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم
 حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ **قلت** التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناول
 العام غير الحكم الاول ولكن يتبين ان العام وان لم يكن متنا ولا ماز
 مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصلا ان التقيد
 بالاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين
 اثبات الحكم فلا يكون تخصيصا **فان قلت** التخصيص يكون من النسخ
 فلا يصار الى النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه **قلت** لاول الدليل
 على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون نزعيا وجب المصير الى النسخ وان
 كان خلاف الاصل حتى ابيننا نضرب لهذا الخلاف زيادة الفضيحة
 على الجملد بخبر الواحد وهو قوله دم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
 لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده
 تخصيص فيجوز قيدا بقولنا هذا لان النسخ سياسة جائز اذا رأى
 الامام المصلحة فيه وزيادة قيدا لايمان في كفارة اليمين وانظر الى القياس
 على كفارة القتل لا استلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة
 في قوله تعالى فخر برقبة مؤمنة في كفارة اليمين وانظر الى مطلقه و
 بالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الاظهار واليمين
 على كفارة القتل وشرطه فيها رقبة مؤمنة لان الكفارة جنس واحد
فصل افعال النبي دم المراد منها افعال اختيارية صالحة لا اقتداء لان الالباب
 لبيان حكم الاقتداء في افعالهم سوى الذل وانما تعرض للذلة دون غيرها
 مما لا يصلح للاقتداء ببيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم
 لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح

قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق التسمي
 على الذلة في قوله تعالى فقصي اوم ربه مجاز لان الانبياء معصومون
 من الكباير والصغايير لا عن الذلالة عندنا وعند بعض الاشعة
 لم يعصموا عن الصغايير وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الذلة
 انهم ذلوا عن الحق الى الباطل ولكنهم ذلوا عن الفضل الى القابل وانهم
 يعاتبون به لجمال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح مستحب
 وواجب وفرض قسم المصل افعاله دم الى اربعة متبعة لفجر الاسلام
 ولان سائر الاصولين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الضر
 وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه
 اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه دم لان الدلائل كلها قطعية
 في حقه دم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله دم بالنسبة الىنا وح
 يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لشوب بعض افعاله في حقه بدليل
 ظني والصحيح عندنا ان ما علينا من افعاله واقعا على جهة اي صفة تقدر
 به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل مخصوص ومالم يعلم على اي
 جهة فعله النبي دم قلنا فعله على اذن منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ
 عن بيان افعاله شرعا في بيان حكمه بالنسبة الىنا وفيه اقوال لم يتفرض
 المصنف فيها واكتفى بذكر ما هو المحترو وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
 ان فعله دم ان عرف انه كان سهوا كما تسليم على ركعتي العصر او طبعها
 كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب النهج والضي
 والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزم منها الاتباع اياه وان كان
 غيرا قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي دم على اي وجه فعله
 الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل
 اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله

فقد اثبت صفة الخط في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاجابة
وقد نظر لان القسم يخرج حاضرة لجواز ان لا يمنع وان لا يجوز فيوقف
والحق ان يقال الموقوف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاجابة في حق
فقد تدى تلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقيم دليل
المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي يعتقد فيه الاجابة
ليست انما اذا دل الدليل على الوجوب اوله وجب وجه القول المختار ان
في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز الاتباع
به في افعاله حتى يقوم الدليل بالمنع وهو الموجب للاختصاص به ومن الوجوه
نوعان لما فرغ عن تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق الله
وفي بيان طريقة في اظهار احكام الشرع هو الوجوه ام بغيره من الالزام
دفعاً لشبهة الجاهل بان قال كيف ساء للنبي من الاجتهاد مع توصله الى ما
علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه اى سمع النبي ثم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قطعه
المراد منها العلم الضروري للمنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزل به
القدس من ربك بالحق وهو اى ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده بشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
ان تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبي اظهر
بلاشبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اى بسبب نور قلبه
من عنده الله تعالى يحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوجوه ما ينال
بالاجتهاد وبالنقل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه ومن وجها
باعتبار المال فان تقرره ومن على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة

كما قال الله تعالى

كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين ان يكون هذا من خطه اى يكون الاجتهاد من خط النبي في
احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اذ الله يعلم
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وجهاً
ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق
بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل لفظ عن مكان الباء تقول
عن القوس اى بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انا هو عن الوجوه
سئلنا انه نفي عن النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلم ان الحكم اذا
ثبت بالاجتهاد لا يكون وجهاً فان الاجتهاد منه ام وحي باطن باعتباره
المال لانه لا يقرر على الخط وعندنا هو ما مور بانظر الوجوه فيما لم يوج
اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتبهم طلب المال في
موضع يرجي وجوده ثم العمل بالوحي بعد انقضاء مدة الانتظار وراى
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الفرض فذلك يختلف باختلاف
الحوادث كأنظر الولى الاقرب في النكاح فانه مقدّر بخوف فوت
الحق طيب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث
الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخط هذا الجواب عما يقال
لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان منزلة دون منزلة
النص فيكون ظنيما يجوز مخي لفته **اعلم** ان قوله يشمل على امرين احدهما انه
يجوز عليه الخط في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل
على الخط في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على
الخط لانه يؤدي الى الامر باتباع الخط وهو باطل بخلاف ما يكون
غيره اى يكون الاجتهاد من غيرهم من البيان بالقرآن حيث يجوز مخالفة

اولو كانه من خلد

يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصناعات
من غير خلاف بينهم لا يجوز تقليد الصحاح وكان ذلك اختلافاً بالرائي
لانهم لما اختلفوا ولم يجابوا بالسماع من النبي لم تعين وجه الاجتهاد
فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب التراجع ان امكن والاعمال
المجتهدين بايها شاء بشراوة قلبه ومن غير ان ثبت ان ذلك القول بلغ
غيره فلو فسكت مستملاً لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعاً فلا يجوز
خلافه **واما** التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشرح والحسن
البصري وعلقه والنخعي وغيرهم كان مثلهما عند البعض وفي النوادر كذا
روي عن ابي حنيفة لانه لما راجعهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف
مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم فقد صح ان علياً رضي الله عنه يحاكم الشيوخ
في ورعه وقال ورعي عرفت مع هذا اليهودي قال شرح لليهود
ما تقول قال ورعي وفي يدي فطلب شهادتين من علي رضي الله عنه فشهدا
والحسن بن علي فقال شرح **اما** شراوة مولاك فقد اجترأ **واما** شراوة
ابنك فلا اجترأ وكان من راي علي رضي الله عنه جواز شراوة الابن لابي سلم
الدرع اليه اليهودي فقال لليهودي امير المؤمنين مشي الى قاضيه ففضله
عليه فرضي به فقال اليهودي صدقت **وانه** انه لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح وفخر الاسلام اخذ رواية النوادر وتابعه المصنفون
ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي
انما جعل حجة لاجتهال السماع واسامة رأيهم ببركة صحبة النبي ر
ومشاهيرهم احوال المنزلة وذلك مفعول في التابعين وكان شمس الامة
يختار هذه الرواية ولم يعثر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزل
في الراي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشرح عاشق
مائة وعشرين سنة واستقصاه عمر رضي الله عنه ولم يزل بعد ذلك

عشر فتران

من الشيخ

خمس وسبعين سنة ولم يتعطل

قاطباً فيما الاثلاث سنين امتنع عن القضاء سنة ابن الزبير واستغنى
تشرح الحاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى ثمانية
تسع وسبعين كذا قال القتيبي **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق
بجتهدي ائمة محمد في عصره على امر فقيده الامة يخرج الامة السالفة
وقيده في عصره لغرض توهم جميع الاعصار وقوله على امرتنا ولقول
هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام **واما** من اعتبر
فيما لا يحتاج فيه الراي فقال هو اتفاق اهل عصره من هذه الامة على امر
ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عريضة وهو التحكم منهم بما
يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شرعهم في الفعل ان كان
من باب اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعاً في المشرع
او المضاربة او الشراكة كان ذلك اجماعاً منهم على مشروعيتها وخصه
وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين
على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا
يردوا عليهم بعد مضي مدة الفاضل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا
اجماعاً سكونياً وانما كان رخصة لانه جعل اجماعاً ضد رخصة نفي نهيهم الى
الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس
في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التخصيص من الكل لادى
ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة
خرج فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقيين كافياً في
انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس اجماع لان السكوت كما
يكون الموافقة يكون للمخالفة ولعدم بالذي تأملهم الى الجواب فلا يدل
على الرضا وكما يروي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في القول
فقبل له هذا اظهرت محبتك على عمر فقال كان رجلاً مريضاً بهيمة

وفي الشريعة الاتفاق

فنحن في ذمة قيل صح عن الشافعي قال الساكنون وكانوا نغرا بغير
 ينفعه الاجماع عندي ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان بسكو
 القليل دليل الرضا والوفاء مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف وليل
 لقلتهم فلا يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على
 اولى وقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر
 انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث
 ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد انقياد واستماع الحق فمعه
 حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتضر
 المص تعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرط
 واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهدين في باب القياس لا يفتي
 فيه عن الاجتهاد وكفيل القرآن وعداد الركعات ومفاوير الزكوات
 واستقراض الخبز والاحتكام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
 ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسوق لانه يورث الثمرة
 ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقين
 الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان
 قول لانه انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا يلزم ان يكون
 الثابت للجميع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان
 عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافا فيما يجب عليهم التقليد وكونه
 من الصحابة او من العشرة وفي الصحاح عشرة الرجل سنة ورهط
 الا دون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي ممدوح اصحابه اثني
 عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال ابو بكر تركت فيكم ما ان
 لمن فضلوا كتاب الله وعمرته فلا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان
 اجماعهم حجة دون خيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من

منكم

من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله ان المدينة تنفي
 خشمها كما ينفي الكبر خشم المدينة والخطأ حيث فيكون السبق عن اهلها
 فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الجث مكره الإقامة بالمدينة
 وبانه محمول على نفى الجث في زمن رسول الله وانقراض العصر يعني موت
 جميع المجتهدين بعد اتقانهم على حكم ليس بشرط لان انعقاده وعند الشافعي
 شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرار قولنا ان
 الادلة الدالة على جحيمية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
 وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة على النص فلا يجوز
 وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء فعندنا لا يصح
 الرجوع وعند الشافعي يصح وقيل بشرط للاجماع الا حق عدم الاختلاف
 السابق عند ابن حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة ومانوا
 على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد
 الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر من نحن لا يمنع فينعقد الاجماع وبتبع
 السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه
 اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين امتنا
 فعندنا لا يمنع من الانقضاء وعند محمد لا يمنع وابي يوسف في رواية
 معه وفي رواية مع ابى حنيفة مستدلين بمسألة ام الولد واهي اذا قضى القاضى
 ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالف للاجماع وينفذ عند ابن حنيفة
 في رواية الكرخي لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع
 ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه لا يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان
 الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع متخلف فيه اذا
 عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعل اجماعا حتى لا
 جاعده فيصارف قضا القاضى ببيع ام الولد محلا لمجتهديا فيه غير مخالفا

لا يثبت الا بالانقراض لان قبل الرجوع
 محتمل ومع احتمال لا يثبت الا بغير الرجوع

لا جماع القطع فيسند قضاؤه لا بناء على أنه يشترط عدم اختلاف
 المتابعين لا نقفا والجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف
 الواحد الصالح للاخترا ومانع خلاف الأكثر وقال بعض المعتزلة ينفع
 للجماع باتفاق الأكثر لأن الحق مع الجماعة بقوله لم يدان مع الجماعة
 فمن شذ في النار ولو لم ينفع الاجماع بالجماع الأكثر لما استحق في النار
 الوعيد ولما ان لفظ الآية في قوله لا يجتمع امت على الضلالة يتناول الأكثر
 لأن كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف
 والمراد من قوله شذ بعد أن كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع
 ذهب قوم إلى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لتلبي تصور توافقهم على الخطأ
 وذهب الجمهور إلى عدم اشتراطه لأن الآية على كون الاجماع حجة لا يختص
 بعد دون عدم وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
 لأنه عند الأفراد يصدق عليه لفظ الآية كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان
 آية فانه يدخل تحت النصوص والآية على حصة الآية من الخطأ اليه وقيل
 أقل ما ينفع به ثلثة واليه مال السرخسي لأنه أقل الجماعة وقيل اثنان لأن
 الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكم في الأصل ان ثبت المراد به اى بالجماع
 شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الآية قيد بالاصل لأن الاجماع
 ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
 بنقل بعض وبسكون الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لأنه هو محل الاعتقاد
 لا امر الدنيا كالحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع
 معين قيل لا ينفع اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لأن كل واحد
 منهم يحتمل أن يكون مخطئا فلا يكون قوله الجميع صوابا البته ولما قوله
 تعالى يا ايها الذين آمنوا الله وكونوا مع الصابرين اراد بهم الصادقين في كل
 الامور الذين يجب متابعتهم واهم مجموع الآية لا بعضهم لانا لا نعرف

التعيين نسبه

لا نعرف بعضهم باعيانهم حتى تتبعهم وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا
 لتكونوا شهداء على الناس فانه وصفهم بالعدالة لأن الوسط بمعنى العدل
 فيكون اجماعهم حجة **فان** لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فانه
 انما يدين منهم تقبل شهادتهم وان صدقها ينظنون **قلت** انه مما
 يحكم لها باعيانها بالعدالة ولو حكم لها منها لصدقها وحكم الالة فلا بد
 من صدقهم والداعي الى مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
 على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله لم ينفذ
 الطعام الا بالقبض والقياس كما جاعلهم على جريان الربوا في الارزاق
 وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدا والبنات بقوله مع امرائكم وبناتكم
 قال بعض لا ينفع الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس وعند وجود
 الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينفع
 الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينفع لا عن دليل
 بل بايهاهم وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفهم
 الصواب كسبح التعامل واجرة الحام ولكننا نقول ذلك فاعلان
 العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا
 بل بناء على حديث او معنى من النصوص راوه مؤثرا وما ذكرناه من بيع
 التعاظم واجرة الحام فالاجماع فيها واقع عن دليل الا انه لم ينقل اليها
 استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار فان اتفقوا اليها اجماع
 السلف اى الصحابة بالاجماع كل عصر على نقده كان كنفيل الحديث المتواتر
 فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وقوله
 الصلوا وغيره ما اذا اتفقوا اليها بالافراد **باب** روى ثقة ان الصحابة
 اجمعوا على كذا كان كنفيل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل بخبر الواحد كقول
 عبيدة السلماني اجمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهور وتحريم

دون العلم

تكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقيل
 اصحاب الساق الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
 وقول الواحد لا يوجب القطع **قوله** الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
 بل الاجماع القطعي ثم اورد مراتب ما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل
 من كونه متواترا او غيره ذكر مراتب باعتبار المجموعين وكيفية اتقانهم
 فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجية فائدة
 الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي
 نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقيون لان السكوت في الدلالة
 على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحدا لاجماع السكوي وان
 كان هو من الدلالة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع
 من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من
 سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور خطا كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة
 منوط الدرجة عن اجماع السكوت من الصحابة **وقوله** ان يقول السكوت
 في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التخصيص
 لا يقال انما اخطت درجة عن اجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه
 لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالتشافي والباقي وان ابان
 وبعض المعنزة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اجبا
 الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد
 في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في المسئلة على اقوال كان اجماعهم
 على ان ما عدا ما اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث
 قول اخر مثله جارية الشرا رجل ووطئها ثم وجبها عيبا فقبل ان يوطئ
 الرد وقيل لا يمنع ولا ارفع الارش فارد مجانا يكون خارجا عن مدين
 القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان يكون

الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عدا المخصوص بالصحة
 والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر
 بهذا قيل **باب القياس** القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير
 المخرج بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
 اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين قياس عديم العقل بسبب المجنون
 على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب والعجز عن تفهم الخطاب
 لان الاصل سابقا للفرع لا لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر لا يصح
 لان المعدوم ليس بشئ **وقوله** ان يقول لانم جريان القياس بين المعدومين
 وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغر في سقوط الخطاب
 بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه
 معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به والشئ بهذا المعنى
 يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم
 احد المذكورين بمثل علة في الاخر اختلا لفظ الابانة دون الاثبات لان
 القياس مظهر لا مثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة
 حكم لقييل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطال القياس بالكتاب
 والسنة والمعقول **اما** الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
 لكل شئ اى بيان لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام
 كلها في الكتاب بعبارة واضحة او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد
 فلا بقاء على الاصل من وجود او عدم **واما** السنة فقوله لم يزل امر
 بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد النساء فافقا سواما لم يكن
 بما كان فضلو فافضلوا **واما** المعقول فهو ان القياس مشبهة في أصله
 لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق
 انه لا يطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا الاخبار الاحاد فان اصله قول

سبعية

الرسول م وهو موجب المعلم قطعاً وانما تمكن الشهادة في طريق العقل
 وانه حجة نقلاً وعقلاً اما النقل قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار لان
 الاعتبار راد الشيء الى نظيره كذا قال ثعلب من كبار رامة اللغة وهذا
 هو القياس وحديث معاوية معروف وهو ما روى ان النبي م
 بعث معاوية الى اليمن قال لم تقضي قال كتبنا بانه قال فان لم تجد
 قال بسنة رسول الله م قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال لم الحمد لله
 الذي وفق رسول رسول الله م لا يرضى له رسول ولو يكن القياس حجة
 لا لكونه ولما حمد الله تعالى **قلت** لانم صحة الحديث لان قولها ان لم تجد في كتاب
 الله ينقض قوله تعالى ما فطنا في الكتاب من شيء ولانه سأل عما يقضى به بعد
 انصبه للقضا وذلك لا يجوز لان جواز رخصة مشروط بصلاحيه القضاء
قلت قول الرسول م دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
 اتباع قول النبي م فكان كتاب الله تعالى والا على الاحكام الثابتة بالقياس
 فلا يكون في كتاب الله تعريض والمراوم من قوله بعث معاوية اعزهم ان
 يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعبروا وهو
 التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلثات اى العقوبات جمع مثله بفتح الميم
 وضم التاء فشر الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه والله اعلم رواه القضاة الى
 انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
 لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدى الى
 هذا الرد وجعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المقام المسبب وجعل
 معقولا بالاسباب نقلت عنهم فكذلك عن اخرا عن مثل من الجراء فالتامل
 يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة
 والشرع كما جعل المثلثات متعلقة باسباب قصصا كذلك جعل الاحكام
 الشرعية متعلقة بمحان اشياء اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلثات

يوجب المثلثات فذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص عليه في غيره وجوب
 مثل الحكم المنصوص عليه في غيره قد لا اعتبار المذكور على صحة القياس
 ومن هذا يعرف الاول استدلال بعبادة النص وهذا استدلال بدلالة
 لا ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه وليلا معقولا لان الوقوف
 يحصل التامل لا بظاهر النص **فان قلت** الاعتبار والمأثور به هو ما
 ذكر من المثلثات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس القياس
 حجة مأثور به **قلت** ان اريد به الاعتبار عام في المثلثات وغيره فهو
 دليل بجارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلثات
 فحجب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالة وكذلك التامل
 هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في حقايق اللغة
 لا استعارة غير اى غير الفاظ الحقايق لها سابع اى جاز كالامل
 في الانسان معنى الشيء لا استعارة اسم الاسد له والقياس نظيره
 اى نظر كل واحد من التامنين ثابت من حيث انه تامل في معنى
 الاظن لا ثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه **فان قلت**
 هذا ثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
 على وجه الذي ذكر **قلت** لانم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز
 القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل بحكم اذا
 جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري
 جازا بطريق الاول **فان قلت** هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب
 متابعته وهذا لا يفيد **قلت** اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما
 ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل اخر او احوال الخارئة وكلها
 متغيران وبيان اى بيان القياس الذي هو نظيره اعتبار المذكور
 والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منها نظر في الحكم والسبب

لا يقال هذا الاستدلال فاسد فانه اثبات القياس القياس
 في قوله تعالى فاعبروا فانما تعليل شعرا ان القياس
 على كونه حجة كلية وهو كل من علم بوجود العقل
 ان يعلم بوجود قضاة ثابت في هذه القضية ثبت وجوب
 العقل في الشرعيات ايضا وهذا المعنى ثابت بدلالة
 القياس في اللغة ويكون القياس ثابتا بدلالة
 انما بطريق اللغة والنص لا بالقياس فلا يلزم
 اقتباس الانوار على النار

ثابت في شأن قوله المحنة بالحنطة بالنصب أي بمعنى الحنطة
 بدلالة الباء فانما يقتضي فعلا ينتصق بواسطتها بما دخلت فيه وإنما
 ذكرت في المبادلة فتناسب تقدير بمعوا وجاز الرفع أيضا تقديره بيع الحنطة
بالحنطة على حذف المضاف والحنطة بكيل أي الحنطة بشئ من شأنه الكيل
 عند اراوة معرفة مقداره قولك بجنس وقوله مثلا بمثل حال مما سبق
يعني بمعوا الحنطة بحنطة أخرى متماثلتين والاحوال شروط أي بمعوا
 بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح
 فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراو بالمثل القدر وهو الكيل
 في الكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر
يكيل بكيل وزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراو بالفضل في قوله وم
ربوا الفضل على القدر أي المقدر الشريع ذكرناه حتى لا يجري الربوا في
 ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات
 بست حفنات اذ اربيع صاع فصا حكم النص وجوب التسوية
 بينهما أي بين الذرين في القدر ثم حرمة أي حرمة الفضل تثبت بقاء
 على قوات حكم الامر وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة
 الامر عرف ذلك بالتأمل في صفة النص وقوله وم الفضل ربوا لان
الربوا اسم لكل زيادة في احد البذرين وهذا أي الذي ذكرناه وهو
وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والراعي اليه أي العلة الداعية
الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
بين هذه الاموال اذا بيعت بجنس يقتضي ان يكون امثالا متساويا
ولكن تكون كذلك أي ان تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
لانه لو لم يوجد الجنس كحنطة مع الشعير لا تحقق التساوي وكذا ان لم يوجد
القدر كما في العدديات لا يحصل المساوات في القدر على سبيل الحقيقة

فينصرف

والمادة
 والمادة

لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
 والجنس اشارة لبنى بمعنى الحنطة بالحنطة والى الصورة اشارة
 بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس على العلة والحكم يضاف الى
 علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال
 مقدر وهو ان يقال لانهم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فان وجه
 بينها قد سبق في الوصف مع استوائهم قدرا وجنسا فان المماثلة تنزل
 بالجودة فانه من باع ثوبا جيدا بثوب ردي وورهم في مقابلة الجودة
 يجوز ولو باع قفيرا جيدا بقفيرا ردي وورهم لا يجوز بالنص
 وهو قوله م جيدا ورديها ورديها وهذا حكم النص أي كون الداعي
 الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد
 التماثل ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني
 وجدنا مقادير الارز وغيره كالحبص والذخن مثلا متساوية
 فكان الفضل على المماثلة فيما فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
 مثل الحكم النص بالتفاوت فلمننا انباته أي اشارة حكم النص هو
 كون العوا خاليا عن العوض وكونه حلالا على طريق الاعتبار لما هو
لما موربه وهو أي القياس المتنازع فيه بيننا وبين تفاوته نظير مثلا
أي العقوبات بالنزلة بالامم السالفة فيكون كل منها ثابت بالنص
في محل معلل بعلة واشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم
الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالا اعتبار فيما ذكر
فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الدين كفو امن ويارهم لا اول
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم ما نعمتهم حصونهم من الله فانهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخرجون بيوتهم
بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت

في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله ص حين قدم المدينة ان
لا يكونوا له ولا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج دم وامرام
بالخروج من المدينة فاستعملوا عشرة ايام فمكروا المناقون اليهم ان لا
يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فخذوا فخذكم فان خرجتم لنخرجن معكم فكلم
فكلم اسوام من نصرهم طلبوا الصلح فابى دم عليهم الا الجلاء والاول الحشر
بالخروج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا
من ديارهم لعزتهم وبنا النضير ان حصونهم ما نعتهم من الله فاتي امر
الله ومعنى تخريب بيوتهم اثم خربوا ما حاجتهم الى الخشب والحجارة
فسدوا اخواه الازقة وان لا يتقى للمسلمين بعد جلاهم من مسكن ومعنى
تخريبهم بايدي المؤمنين سببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفواهم عليه
قالا خراج من الديار عقوبة كما تقتل كفوله قالوا ان كتبنا عليهم اى على
بني اسرائيل ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عذرا
قتل انفسهم فارتبوا اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصح داينا اليه
اى الاخراج كما يصح للقتل فيكون الذين كفروا ببيان الجناية وقوله
من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لفظ العقوبة
والاول الحشر يدل على تكرار هذا العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو جلاء عمر اياهم من حيز الشام ثم وعاء
اى الله تعالى بقوله فاعتبروا الله الاعتبار بالتمام في معاني النص العمل به اى بما
وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فتغير احوالنا باحوالهم فتخبر عن مثل
ما فعلوا توقيعا عن مثل ما نزل بهم فذلك انما اى فذلك الحكم في الشرعيات
لا استخراج مضاط الحكم بامارة صاحب الشرع لتعمل به فيما لا نص فيه والحوادث
عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبينا لكل شئ والقياس
بشئ من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شئ في الكتاب لا يكون

باسم الموضوع له لغة فيكون تبينا بمعناه واما عن السنة فالمراد
به الراي القاسد بدليل قوله دم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس
المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث
ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول وهو ان تعلو
الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع
الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المأثورة
والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة
اى الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذا
علية وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان
الاصول في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد او
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة
التمييز اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرا والثالث قوله ولا بد قبل ذلك
اى قبل التعليل من قيام الدليل على انه الحال شاهد اى النص معلول في
حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبت كخمسين من رجب اى
في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل غير عن المعلول بالشاهد
لان اشتغال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع
شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس
تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور
الخمس يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم
المنصوص عليه عند اکثر الفقهاء كما يقرر اذا قيس عليه الا رز والفرع هو
الارز وعند المتكلمين هو النص لال على الحكم في المقيس عليه من خص
او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفادلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وسنقيم اطلاقه على

الحكم

المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يثبت على الغير
هو الحكم دون المحل فاذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص
فمعناه شرط ان لا يكون النص مثبتا بخصوصا بحكمه اى متفردا به
بذلك المحل الباقى مع وضيمه راجع الى الاصل والفرق بينهما اى بين
بين الاستعمال الباقى مع وبين مع ان مع لا ابتداء المصاحبة والبناء
لا استدلالا بنص آخر البناء لا استعانة كما في قولك كتبت بالغلام اى كسب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى فاستشهدوا بشهدتين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالبناء بحكمه يكون صورة لمقصود
وهي تدخل على المقصود كثيرا فيحمل على القلب كشهادة حرمة رضاعة
اى قبول شهادة هذا هو الحكم الذي خصت بشهادة من عموم سائر الشهادات
المشروطة بالعدد وليس المراد من المخصوص المنفى المخصوص من صفة عامة
فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا بآية القتال
الحق بهم الشيوخ والصبان بالقياس قصه ما روى ان النبي لم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكره استيفاء وجعل يقول بل شهداء
من شهد لي فقال حرمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعراب
بثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله ان صدقتك
فيما بيننا ومن خبر السماء افلا تصدقك فيما تجز به من اوائمنا فقال لم
من شهد له حرمة هو فحسب فجعل دم شهدته كشهادة رجلين كرامة
له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان
قوة في الفضيل كالخلف الراشدين مع ان النصوص واجب الشراء
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره بطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الجاهل
لغرض جواز الشهادة لرسول الله بناء على ان اخباره يجوز للشهادة

الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله لم في افادة العلم كالعيان
وان لا يكون معدولا به البناء للتعدي لان العدول لازم فلا يتأتى
المجهول منه الا بالصد والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لا يكون الاصل
عاما لا عن سنن القياس اى ما لا كلفا والصدوم مع الاكل او الشر
نا سياتى ثبت هذا بالنص وهو قوله لم ثم صوبك فانما اطعمك الله وشكرك
فانه مخالف للقياس فلا يجوز القياس المخفى عليه وان يتعدى الحكم الشرعي
الثبت بالنص يعينه الفرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس
تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين
لانها ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون وصف الاصل
متعديا وواحدان عن التعليل بالعللة الفاصدة وهو لا يجوز عندنا
للساقي كما سذكره انشاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم هو
انتقاله من محل الى محل لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم
القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي
مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوع
شرط له لا لنفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه مستقدا ووجود
ولثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء
دون للافعال والحروف والمخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء
الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانها
ان عصير العنب لا يسمى خمر قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الخمر
كما لا تخل والدوران يفيد علبة الظن والشدة حاصل في البند فسمى
خمر فيكون حراما الا يرى ان كتب الخمر والتصرف مملوءة بالافعال

الذم وان لا يقبل التعليل عندنا وانا المعبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا
ولا ثم ان الحكم اللغوي ثبت قيا سلا لوجود معنى الشئ في شئ اخر بلا وجود
صورة الا يرى ان الياقوت قيم بالذات والخوف ايضا قيم بالذات
مع هذا لا يسمى الخوف ياقوتا وما ذكرناه الا في نفسه في الكتب ثابت بالتوقيف **والشرط**
الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص ولو كان فرع لا يجوز القياس عليه
كما فعل بعض الشافعية فقاموا بسنن جيل على التفاح في كونه ربويا بعدة
الظلم ثم قاس التفاح على البربرجة الظلم ايضا فانه يمكن قياس سنن جيل على
البربرجة الظلم فلا يحتاج الى القياس الا في الرابع ان يكون المتعدي عنه
من غير تغيير ولو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثالث في الفرع مثل
الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في
العدو والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع باثري من غير الخافق باصل
وهو باطل والسادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان
كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا
كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا ومؤكدا للنص فلا يستقيم
التعليل لما بين الشرط فرع على احكاما وهذا متفرع على الشرط الثاني
من الشرط السنه يعني يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواط بان يثبت
الزنا سفي ما محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواط فيكون
الواط زنا فيجوز عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظاهر
الذم حتى لو كان اي يكون التعليل تغييرا لحرمة المتناهي بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا تفريع على الشرط الرابع بيانه ان ظاهر
الذم لا يصح عندنا حتى لا يحرم الوطى وعند الشافعي يصح ظاهرا في نفسه وعلى
بان حكم حرمة الوطى والكافر اهل لها فيصح ظاهرا كما يصح طلاقه قياسا على علم

قلت هذا تغيير حكم الاصل وهو ظاهر المسلم في الفرع وهو ظاهر التذم
وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية
بما وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤيدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر
ليس اهل لها لان فيها معنى القباله والواجب على المظالم ان يقدر
على الاعتناق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحريم يخلقه الصوم والكافر ليس اهل له وان كان للتحريم المطلق اهل
ولا تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع
على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في
نفسه الفصل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس
اول **واما** الخاطئ فظاهر **واما** المكره فلان فعلة منتقل الى المكره فلا يبقى
للمكره فعل اصلا لان عذرها دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان
يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون مشوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي
اوجده الا يرى الى قوله لم فاما اطعمك الله وسفك بخله في الفرع وهو
فعل الخاطئ والمكره لانه وجد بمن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو خلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنه فلم يجعل ساقطا لوجوده كسب
فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدة لعدم ثبوت
بين الفرع والاصل لان عذرها ليس من قبيل من له الحق ولهذا اوجب
التشريع الكفارة على الخاطئ **فان قلت** انتم عديتم حرمة المصاهرة من
الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة **قلت** الاصل في ثبوت
الحرمة هو الولاء المستحق للكرامة البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانها
صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطى مقامه ويستوي
في ذلك الوطى الحلال والحرام ولا لشرط الايمان في رتبة كفارة اليهين
والظاهر هذا فرع على الشرط السادس بشرط الشافعي الايمان في

كفارة اليمين والظهار للمجاز وعلة ذلك ان هو تحرير في تكليف فيشرط فيه الامانة
كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعلييل عندنا لانه تعديته الى
نص بتغيره وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فانه النص الوارد فيها
مطلق وهذا التعلييل صار مقيدا وتقييد المطلق بتغييره **والشرط الرابع** اي
الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح بليتها من الشروط
في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعلييل على ما كان قبله **فان قيل**
لا يصح القياس لا بتغيير حكم النص لانه قيل التعلييل خاص وبعده يعم فكيف يصح
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعلييل كتعلييل الشئ في قوله تعالى
فكفارة اطعام عشرة مساكين فانه علة الاطعام بالتكليف والاطعام لغيره
الغير طاعما وكان هذا المفهوم النص قبل التعلييل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما
عقله بالتكليف قيا ساع الكسوة تغير بعد التعلييل ما هو المفهوم من النص قبله حيث
لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعلييل على
تغيير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا التعلييل من قوله **فان قيل**
الاطعام بالاطعام الاسواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم حكمه
من الاحوال هذا جواب نقض يرد على ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا
بالتعلييل لان قوله لا يثبوت الاطعام بالاطعام الاسواء بسواء يعم التعلييل
والكثير فخصصه القليل انما لم يدخل تحت الكليل بالتعلييل تقرير الجواب انه انما
استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء الحال اذا المراد حال التساوي في الكليل بقوله
الاسواء بسواء والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذا الاصل في الاستثناء ان تصار فعلم انه مستثنى من احوال البيع
وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولان يثبت ذلك اي التساوي الا
في الكثير لان المراد منه التساوي في الكليل بالاجماع وكان اخو الكلام وليلا على ان
اوله لم يشا ولي التعلييل فصلا لتغيير النص اي بدالة مصاحبا حال

حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظاهر
الذي فلان لا يجوز على وجه يتغير

من النص للتعلييل لانه اي لا بالتعلييل وانما سقط حق الفقير في الصورة
هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة ونسرها للنبي ام
في الاصل بقوله في خمس من الابل شاة فصارت حق الفقير في صورة الشاة و
ومعنا فانتم ابطمتم بالتعلييل بالاباحة صورة الشاة حيث قلتم يجوز فتمت
وهذا تغيير حكم النص وقد وقعتم فيها ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة
سقط بالنص اي بالاذن الثالث بالنص وهو قوله تعالى وما من وانه في الاصل
لا على الله رزقا لا بالتعلييل لانه وعد رزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء
رزاقهم ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوها ثم امر
بالاغنياء بان يجازوا المواعيد اي بفضا وما وعد الله للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى هو عين الشاة والبقرة وعين النقيض وذلك لا
اي ذلك المسمى لا يجزى ما وعد الله للفقراء من عينه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حكمه متعلقا بعين المنصوص بل
بمطلق المال فكان الامرا بان يجازوا المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقتضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص
المصاحب لا يجزى والتعلييل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي ما
جعل علامة انما قال لركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولا م
للقياس لانه لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت
الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس انما جعل علامة لان علة
الفرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجهة لذاتها لان الجواب
هو انه انما تم الحكم في النصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل
والفرع في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على
وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل في الفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما ووجه

عراق ان النص دليل قطعي والفرع دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى
القطعي اولى من احالة الى المظنون واصنف الحكم في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه فوقها **قلت** اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعدة فمن أين
يتأدى التعميد الى الفرع **قلت** المعنى اى العلة في الاصل صار لاحد
الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل فيه اقوى
منه وجب بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص
في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بآبانه حكم في الفرع
بعده مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل
غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم
اينما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرفع الخلاف على حكم
النص مما اى من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اى ثبت حكمه به عدى
بمعنى التضمنه معنى البناء اما بصيغة كاشتهال نص الربوا على الكيل والجنس
او بصيغة كاشتهال النص انتهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان
ذلك المعنى لما كان مستنبط من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة
اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعل علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا
له في حكمه اى للنص في حكم النص حشر بهذا على العلة الفاصدة او ليست
بركن للقياس بوجوده اى بوجود ذلك الوصف في الفرع والباقي في السببية
هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع **اما** حكم الفرع فثمره القياس ونتجته ولا يجوز ان يكون
ركنا له وموقوف عليه كما قال ابن حبيب وكلام النص وان لم يكن صريحا في كون
الثالث اركان للقياس لكنه يستفاد من توقفه على الاصل لانه موقوف على المعنى
المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهذا اى ذلك المعنى المذكور

جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالتقية
فانما لازمة للذهب والفضة عللنا باى وجوب الزكوة في خلق النساء ولنا
يجب الزكوة في المصوغ منها كما يجب في غير المصوغ بعلة التمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حلتنا والخصم علم على غيره
الربوا وهو مردود وعندنا لانه تعديل بالعدة الفاصدة بخلاف تعديل التمنية
في باب الزكوة لانه متعمد الى الحل والمراد بالتمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدربا ماله الاشياء وعارضا كالتجار في قوله دم فانه دم عرق
انفجر والتعديل يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم
الذي في العرق ليس بمنفجر واسما اى جاز ان يكون ذلك المعنى سائما
في قوله لمستحيضة نوضيا وصلي وان قطر الدم على الحصى فانما دم عرق
انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق عن معنى والتعديل به يدل
على اعتبار صفة النجاسة **قلت** ما الفرق بين جواز التعديل باسم
الدم وعدم جوازه باسم الخراجيب بان التعديل هناك لتعميد اسم
الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز جوازها
بمعنى الاسم لتعميد الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعديلا بالوصف حقيقة
فيصح وجوبا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الآخرة في
قوله رم الآخرة ليست بنجسة فانما رم الطوافين ونجسا مثل علة الربوا
وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والتمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقبيات والادخار عند مالك وحكما اى لا يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعديل بالتبينية الثابتة في الذمة في جواز
اداء الدين عن الميت قال النبي للمراة اني سأله عن الحج عن ابيها اريته
لو كان على ابيك دين فقضيه ليا كان ذلك يحزبك فقالت نعم فقال له
انه احق لان قوله رم دين عبارة عن حق ثابت في الذمة وذلك

بالوجوب وان حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او
الكيل وحده او الوزن وحده وعقدوا مثل القدر مع الجنس في علة
تحريم القضاة فيكون الوصف الذي جعل علة في النص كقول
ان من الطوائف وقوله لم يكمل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنسبة
جواز السلم بغير العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد كلفه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه روم
نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا
والا عدم صفته فيكون ثابتا بقتضائه فيكون كالثابت بعينه وولاية
اي دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركنا
هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعده
بظهور اثره في جنس الحكم المحلل به قبل القياس كما ان شراوة البنايين
بعد صلاحها للشراوة بان يكون حيا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل بالثبوت
عدالة والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنس
اربعة اقسام **الاول** ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك
الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد **والثاني** ان يظهر اثر عين ذلك الوصف
في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام في التيميم
في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة **والثالث** ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم
كاستقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعد الانحلال فان تأثير جنسه وهو
عذر الجنون والحيض ظاهر في عينه باعتبار لزوم الحجج **والرابع** يظهر
اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاستقاط الصلوة عن الحيض فانه ظاهر
تأثير جنسه وهو مشتقة السفر في جنسه ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملائمة وهو اي الملازمة

بنفسه

تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العمل المنفرد
عن رسول الله روم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا
تأني عن طريقته في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود
بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل الا ان يكون موافقة لما
عن الذين يبينانهم عرف احكام الشرع قال الفراء في المقصود
بالتناسب انه اذا اضيف الى الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالذبح وقولنا اذا اسلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى ابيه الا انه لا يناسبه الا الاسلام لانه عرف
عاصم لا فاقا طحا الحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جميعا
يفتح الميم بمعنى النكاح **وقال** ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد
الا نواع والنكاح ليس مشتق وما قيل انه جمع من كونه ففقه شذوذا
احد حذف الياء بعد الكاف **والثاني** جمع المفعول على مفعيل مقصور
على السماع وقولهم ومنكروا ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز الام متعلق بالتعليل والضمير في يرجع الى الصغر
اعلم ان ولاية النكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في النكاح
الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفي
الاخلاف نظر فيها اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفوم غير ضار
لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبارا الثيب الصغيرة
عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في حال الصغر فان
انصبنا منظر البكر دون البكارة وتأثير الطواف مطلقا مطلقا لما
يتصل به من الضرورة في التعليل بالصغر موافق للعمل المنفرد
لان من طواف الذي عمل به النبي صلى الله عليه وسلم سقطت البكارة عن الولاية
في قوله من البكره ليست بجنسية فانما هي الطوائف من

بمنها

للضرورة وهي تعذر صون الاوان عن الهرة والضرورة مؤثرة في
استقاط النجاسة فكذا الصف منشار للمجر والمجر مؤثر في اثبات الويل
فكان التعليل بالصف متوقفا لتعلل رسول الله دون الاطراد يعني
ان الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعد الله لا الاطراد وجوده ووجوبه
وعدايه وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله لم لا يقضي القضا
وهو غضبان فانه معلول بفعل القلب وجوده وعدا فانه اذا وجد شغل القلب
بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء
اجتزأ اهل الطرد بان العلة الشرعية امارات على الاحكام لا موجه لان الجواب
هو انه تعالى فاذا اطراد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة
بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارا الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء
والجواب عنهم ان قولهم العلة امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارا لا يجابة
تعالى القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجهة لاننا مبتلون بالنسبة
الاحكام الى العلة فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بالاحكام كما
نسبت الاجرية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله
تعالى والقصاص الى القتل وان كان المققول ميتا باجله واذا كان كذلك
لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا وجبرا والاطراد لا يميز بين
الشرط والعلة الا يرى ان مرقا لعبد انت حرة ان كلمت زيدا دار
وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حرة وسو علة فلا بد ان يكون
مؤثرا ومن جنسه اي جنس الاطراد والتعليل بالتلف من حيث ان كلاما
لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء
الى العدم او من لا يستلزم طلب العلة فالنتي الى عدمه لا يمنع الوجود
اي وجوده علة اخرى من وجه لان العدم لا يكون اعلى مما لا الوجود
ووجوده وصف لا يمنع وجود وصف آخر ثبت الحكم لما ثبت ان

الحكم قد ثبت بعقل شئ فكيف يمنع العدم التعليل بالتلف كقول الشافعي
في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بال
وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وهو اي النكاح من جنس ما لا يستقط بالثبوت لانه لا
يرجع الشهود وبعد القضاء ولو كان ما يستقط بالثبوت ليعطل كما في
الحمد وثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال
فلما ثبت النكاح بالم ثبوت به المال فلان ثبت بما ثبت به المال الا
يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد
التعليل بالتلف في الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا
لا يكون له سبب آخر غير ففيح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انتم قد علمتم بالتلف في مواضع كقول محمد بن ولاد الغصب انه لم يضمن
لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب ففيح الاستدلال بعدم
الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنا قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والغبرة انه لا يضمن في
ذلك لانه لم يوجب عليه المسلمون يعني انما يجب الحسنين كما كان في ابدى
وانتقل الى المسلمين بايجاب الخيل والمستخرج من قول البحر لم يكن في
ايدى الكفار لان قولهم لا يمنع ايدىهم فلا يكون من الغنية فلا يكون فيه
الجنس والاحتجاج اي من جنس الاطراد والاحتجاج بالثبوت بالحال وقيل
هو الحكم بالشوب في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول
وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المحقق
وعمله بموجب الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي ثبت به الحكم
وقيل هو ابتداء ما كان على ما كان وانما يسمى هذا النوع استصحابا لان
يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا للحكم

لا نفس الاستصحاب

فاضافة الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدلال
 التشاؤم على جسيمة بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا
 يبقى الحكم بهذا الدليل كما ثبت الشرايع بعد وفاته اجاب المصنف بقوله لا
 المثبت ليس بمحقق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا
 لبقاء لان البقاء عرض آخر منفردا عنه اخرى فلو كان البقاء عين الوجود
 لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيما بعد رسول الله
 عين الوجود لتقرر الادلة الموجبة لبقائه وعدم احتمال النسخ في حال كونه
 خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب فانما يتحقق
 في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اى زوال
 الحكم لعدم وجود المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
 التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استحباب حكم الحال بعدم
 دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان الاستصحاب المستدل اى جعله
 حال البقاء على ذلك اى على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اى دليلا لما
 عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اى ملازمة للخصم ولكنها حجة موقفة
 لا لزوم الخصم عليه وفي هذه الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف قوله
 حتى قلنا في الشفيع اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر
 المشتري ملك الطالب فيما اى في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه
 ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله اى القول للمشتري ولا
 اى لا يجب للشفيع الشفعة الابنية اى باقاة البنية على ملكية ما في يده لان
 الشفيع تمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهره والظاهر للدفع لا
 للزوم وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عند وضع
 الشيخ المسئلة في بيع الشفيع لتحقيق خلاف الشافعي في استحباب
 الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومما رجحنا لبعده ان لم يرد

الدار اليوم فانت في فمضي اليوم ثم اختلف فالقول قول المولى عندنا
 ولا يعتق العبد لان العبد تمسك باستصحاب الحال لان الاستصحاب
 الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعندنا نفس القول قول العبد
 لانه يصلح للالزام **فان قلت** اذا اطلب المجهول المزيل ولم يظفر به يحصل
 غلبة الظن بالاحتياط والدليل الظني يصلح حجة للالزام **قلت** لا نعم
 ان كل ظن معتبر وانما المغير ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يجر
 هذا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملازما على الغير كما تظن
 الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشياء وهو عبارة عن تناقض
 امرين كل واحد منهما ما يمكن ان يلحق به المتعارض فيه كقولنا فخرج غسل
 المرافق انه ليس لغرض ان من الغايات ما يدخل في المعنى كقولهم حفظت
 القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فطرة الى ميسرة
 فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني
 هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم
 والجهل فبأي دليل يثبت هذا الحادث **فان قال** دليله تعارض الاشياء
قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل **فان قال** اعلم نفي الشك لانه
 مع العلم لا يجمع **وان قال** لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل فيه وفي
 بعض الشروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
 في المرافق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
 اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه
 لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب
 ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احد
 بلا ترجيح **ولما قلنا** ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احد لانه وجوب
 الغسل قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح لا ينصو فينتفي وجوب الغسل

قطعوا الاحتجاج بالاستقلال بوصف أي من جنس الاطراد الاحتجاج
 بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
 وصف آخر اليه يقع به أي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع
 يعني لا وجود ذلك الوصف في الفرع كقولهم أي قول بعض اصحابنا
 في منس الذكرا من الفرع فكان حدثا كما اذا مشه وهو يقول وهذا
 فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المنس مقيسا عليه لزم
 قياس المنس على المنس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يقول لا يوجد ذلك
 في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على اخرى
 وتجعل الجامع وصفا خلت في كونه علة الحكم كقولهم في الكتاب الحالة في
 انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير أي من جواز التكفير بالا اعتناق فلان
 فاسد كالكتابة بالجز وهذا فاسد لانه تعيد بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
 لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتناق من التكفير عندنا حالة كانت او لم تكن
 فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل
 على ان الصحيح مما مانع عن جواز الاعتناق ليصح الاستدلال بجواز الاعتناق
 على فساد الكتابة ففيل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بالاشتراك
 في فسادها بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطنة كقولهم أي قول بعض اصحابنا
 الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث ايات الثلث ناقص العدد وعن سبعة
 يريدون الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية أي كما لا يجوز بما دون
 الآية وهذا ظاهر الفساد واولا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز
 الصلوة ذكر في المختص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عن سجدة واحدة
 سبع ايات من القرآن متفرقة او متواليه فان عجز عنها سبغ وبطلت قدر الفاتحة
 قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال واذلة في الدين ومنع
 عن سبيل الرشاد المستفدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث

بمعين

من كان من طريق الفقهاء والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب
 الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا أعلم
 حكم الله في هذه الحادثة **واما** الثاني للحكم كمن قال ليس على المجنون البصيرة
 زكوة فهل عليه دليل أم لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقده
 بل كفى التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقيل
 بعضهم يجب للناس في العقلية فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا في
 الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله لا دليل لما اجدها او
 الى محرم الاية فانه مع علم نبيه الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص
 العقلية بان مدعي النفي والاثبات في العقلية يدعي حقيقة الوجود
 والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار **واما** في الشرعية فمدعي
 الاثبات كوجوب شيء ونفيه مدعي حكم شرعي **واما** الثاني فيمنكر وجوب
 الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطل لثبوت
 واحتج الجمهور بقوله لا دليل على ان يدخل الجنة الا من كان هو وانما
 تلك اما ينشأ من قولنا برأيتكم ان كنتم صادقين امر النبي بطلب الحجة
 على النفي والاثبات جميعا **فان** لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاء
 دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين النفي والاثبات **قلت**
 قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان الثاني عالما بجميع الادلة فانما من
 له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل **فان** قد قال ابو جهم
 في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا الاحتجاج بلا دليل **قلت** لم يكتف بقوله
 فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي جهم
 العنبر **قلت** لم قال ابو جهم لانه بمنزلة السمك **قلت** وما بال السمك لا يجب
 فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء والخمس في الماء اشارة الى معنى مؤخر
 القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو

وحجة ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثبات ولم
 فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل
 اي جميع ما يقع التعليل لاجل اربعة اقسام لا فرغ عن بيان شرط
 القياس وركنه شرع في بيان حكم الاول اثبات الموجب بكسر الجيم
 العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
 والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية حرمة النساء هذا مثال
 لاثبات الموجب يعني الجنس بفراده هل هو علة محرمة للبيع نسبة او
 فعندنا يحرم وعندنا لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم
 فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة
 او اشارة او اقتضاء لان الثابت بان ثابت بالنص فقلنا الجنس بفراده
 يحرم النسبة باشاوة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما وجب
 في النسبة شبهة الفصل والى الحلول في احد الجانبين لان التقدير من
 النسبة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبت له
 شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
 الربوا وصفه السوم في زكاة الانعام هذا مثال لاثبات وصف موجب
 وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعندنا لا
 نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله في خمس من الابل
 السائمة شاة ولا اطلاق قوله في خمس من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
 من غير اشراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم
 اختلف في اشراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لما كثر
 فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله في النكاح الا بشهود
 وهو نسك بقوله ام اعلنوا في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها
 اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان

شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبيننا الشافعي ولكن اختلفنا
 في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله
 لانكاح الا بشهود من شرط العدالة والذكورة وهو نسك بقوله
 لانكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في
 ثبوت الحديث وانما الرواية لانكاح الا بولي والبقية تصغير بشرط
 تأنيث ابقركا ان جبراء تصغير حراوي تأنيث احمرا هذا مثال لاثبات
 الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا
 ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو نسك بما روى ان النبي قال اذا
 خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة **ولنا** ما روى انه نهي عن البتة اي عن الركعة
 الواحدة وصفه الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة
 الوتر وهي واجبة عندنا بصفة لقوله ام ان الله زادكم صلوة الا وهي
 الوتر والمراد لا بد ان يكون من جنس المراد عليه وعندنا صاجبه والشك
 سنة لقوله ام لا حين سأل الاعراب بقوله هل علي غيرهن والرباع
 تعديت حكم النص لما اى الى محل لا نص فيه ثبت فيه اي حكم النص فيما
 لا نص فيه بغالب الرأي فالتعديت حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
 عندنا فليكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جازم عند
 الشافعي لا يجوز التعليل بالعلة الفاصدة فعنده التعليل بالثبينة لا
 يوجد التعليل بدون القياس في العلة الفاصدة كالتعليل بالثبينة
 لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق
 بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعديت فكذا هذا لان صحة
 تعديت العلة موقوفة على صحته في نفسه فلو توقفت صحته في نفسه على
 تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل **ولنا** ان دليل الشرع
 لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق

اعم من القياس

ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق المعية
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التقيد
فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص **قلت** انه
يحصل بتركيب التعليل لان غيره انما يوجب بالتعليل واذا لم يعمل يحصل
هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلية
المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلة من وها لان العلة الشرعية اما
فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد **قيل** هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو
ان الحكم في القيس عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعندنا في الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في
محل النص بطلان عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع جود
الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بالتعدية والجواب عن الاول
اننا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتم وقف معينة فلا يضرنا الممتنع اذا
باستراط شيق كل منها على الآخرة والتعليل لا قسم الثلاثة الاول
وتغيرا بطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالترأى
لا بطريق التقيد بطل لان التعليل شرع لا ذراك احكام الشرع
وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي
اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد
الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفع الحكم واللين
ولاية ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التقيد جائز وانما الخلاف
في اثباتها بطريق التقيد من اصل بان ثبت سبب او شرط حكم بنص او
اجماع فيعمل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان ونحو الاسلام اجماع المتكرو

بانه لا بد للقياس من معنى جامع اذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه
سببا للحكم لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحكم بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليتمكن جعل اللواطة سببا لا ايضا وح يكون الموجب للحكم المعنى
المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونها موجبين لان الحكم لما استند
الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل منهما
منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو
حكم وهو ان يكون سببا للحكم واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء
الى نظيره واذ يتحقق في السبب والتشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى
لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونها موجبين للحكم لان الوصف الذي يوجب
سببية الزنا للحكم اذا كان مشتركا لا يخرج من ان يكون موجبا للحكم لان ذلك
المعنى موجب للحكم بسبب الزنا فالمراد من قول المصنف التعليل للاقسام بال
اثبات ابتداء لا بطريق التقيد ان تابع فخر الاسلام والآ فالمراد منه
التعليل مطلقا ولم يبق الا الرابع اى لم يبق استعمال القياس الا في
القسم الرابع وهو تقيد حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على
وجهين بان يكون التقيد بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على
العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو
العدول عن قياس القياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه
الاستحسان بالاثرة والاولى ما ذكره المصنف في شرعه وهو دليل يعارض
القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي
يخرج القياس الذي ترك بالاستحسان فانه يقابل القياس الخفي ودون
فلا يدخل تحت الاستحسان **والاستحسان** انواع يكون بالاثرة والاجماع
والقياس الخفي كالسليم فان القياس باى جواره لعدم المعقود عليه
العقد الا انما تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيد معلوما

الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يحرق
له خفا بكذا وبين جفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضيه ان
لا يجوز لانه يقع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع وقع معارضضا بالنص وهو قوله لم لا تبع ما ليس عليك
واجب بالنص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان
شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمعارض ولا يمكن ان يجاب عنه بان
القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيكون
بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها
اذا تجبست لا يمكن صب الماء عليها حتى تظهر وتركوها العمل بالقياس للضرورة
عامة للناس وظلارة سور سباع الطير مثال القياس الخفي فانه القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحم حرام كسور سباع البهائم وفي الاحتسان ظاهر لان
سباع البهائم ليست نجس للعين ونجاسته سور باسارها باكلها
فيختلط لها بالنجس المأجول سباع الطير يأخذ بمنقارها وهو عظم وهو نجس
من الميت فظلم الحي اولي وكما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح
الاحتسان على القياس بعد بيان انواع الاحتسان عندنا علة بان
خلافا لاهل الطرد وكما مر بيانه قد مناه القياس الاحتسان الذي هو القياس
الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشريعة اربعة والاحتسان
قسم خامس تقرره ابو حنيفة وهذا قول بالتشكي لانهم انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا من حيث المعنى فبما طلل ايضا لان معنى به
دلالة المقابلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونحوه اذا كان اقوى
من القياس فعمل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو اثار شرع لا حكم
الحكم اذا قوى اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور سباع

سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاحتسان ظاهر لان نجاسته
ليست بعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاحتسان قوى اثره الباطن
فترجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
فرج العقبى لقوة اثره من حيث الدوام والصفاء على الدنيا للضعف اثره من
حيث الكدورة والغنى وقد مناه القياس لصحة اثره الباطن على الاحتسان الذي
ظلم اثره وخفى فسادده كما اذا تلى آية السجدة في صلوة فانه يركع بان شاء ان
كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لانهم يقوم فيقرأ ما بين
فان ركع في موضع السجدة اجزاء فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نوايا او لم
لانها صارت دينا في الامة فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلواتية كذا
في الزخيرة وذكرنا طعن شيخ القدرى في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنها في القياس وبه اخذ قضاة
يقع بغير الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود
والسجود متشابهان في معنى الخضوع وهذا اطلاق الركوع على السجود في قوله
وفجرنا لها مجازا فانه الحزور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع وهذا
قياس ظاهر وفي الاحتسان لا يجزئه لانا امرنا بالسجود والركوع غير حقيقة
الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيما كان لا ينوب عن
التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمورة لا يتأدى بغيره فيفسد
وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود
عن التلاوة لم بشرع قرينة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع
والركوع في الصلوة يعمل به ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبارة
كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامته الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس هو حصول

المقصود بالتركوع مع الفساد والظلم وهو اعتبار نفس الشيء والعمل المجاز
مع إمكان الحقيقة أو من الآثار الظاهر لا التحسان وهو العمل بالحقيقة مع
الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا المقصود ثم بين المصير للفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالانزاع والجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الأقسام الأخرى لأنها غير
معلولة بل هي معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعديته ثم بين مثلا لما ذكره فقال
الأيدي أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بيعين البائع قياسا
لما اتفقا على أن البيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع
وأما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس أن يستلم المشتري ويأخذ
منه ما اقرب ويختلف على الباقي كما في سائر الخصوصيات وبوجهه أي بين البائع
كما يجب على المشتري فيتحالف أن استحسن أن المشتري يدعي تسليم المبيع
عند حضار ما اقربه والبائع ينكره وهذا أي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعدى إلى الوارثين أي وارت البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما
بعد موته المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لأن الوارث
قيام مقام المورث في حقوق العباد والاجارة أي تعدى وجوب التحالف من
البيع إلى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل
أن يأخذ القصار من العمل يتحالفان لأن التحالف لدفع الضرر لكل منهما لا يوق
الفسخ ليعود إليه رائنتن وعقد الاجارة يحتمل الفسخ وأما بعد القبض
أي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب بيعين البائع إلا بالانزاع
وهو قوله إذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وتراوا
لأن المشتري لا يدعي على البائع شيئا إذا المبيع مسلم إليه وكان ثبوت
التحالف بالانزاع خلاف القياس عند أبي ج و أبي يوسف فيقتضي على مو
النص فلا يصح تعديته إلى الوارثين ولا يتحالف المورث والمستأجر إذا اختلفا

بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد تجري التحالف بين الوارثين لأن
عنده إنما يصار إلى التحالف باعتبار أن كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره
الأخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم أن كل واحد
منهما يدعي عقدا آخر فانه العقد لا يختلف باختلاف الثمن لأن البيع بالف قد
بالعين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد كما فرغ عن بيان
القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لأنه لا بد للقياس
من القياس وإنما لم يبين نفس الاجتهاد وشرطه وهو عند الأصوليين بذل
المجهود في استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية أن يحوي علم الكفاية بمقتضى
أي مع معاونية لغة وشرعا ووجوده التي قلنا مثل الخاص والعام وسائر
الأقسام ولا يشترط ضبطا بل يكفي أن يكون عالما بمواقعه ويرجع إليها وقت
الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الأحكام وذلك مقدار خمس مائة آية وعلم
النسبة بطريقا والمراد به أيضا ما يتعلق به الأحكام وإن يعرف وجوه القياس
أي طريقته وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا أن المجتهد قد
يخطئ ويجب والحق في موضع الخلاف أي في المسائل الفقهية وأحد اثر ابن
مسعود في المفوضة وهي التي مات زوجها غائبا قبل الدخول بأولم يسم لها مراهق
ابن مسعود فيها اجتهاد برأي فأن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمضى ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا منهم على أن المجتهد
يحمل الخطأ قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لأنه لا تقا كلف المجتهد باضحة
الحق فيكون كل مجتهد مصيبا ولا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع
كالقبول القليلة فانه جهة واحدة وعند الأشباه يصير الجزمات كلها قبله
والحق في موضع الخلاف متعدد عندهم وهذا الخلاف في التقييد لا في العقيدة
أن على قول بعضهم التي هي من أصول الدين والحق فيها واحد بالجماع والخطأ
فيها كافران خالف طائفة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم أنهم ما ظنوا

بإصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا به

بالاجتهاد ولا إصابة فكلوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن
امر جماعة بطلب فوسل عند فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب
في الطلب لكن من وجد القربس مصيب ابتداء وانتهاء والباقيون مصيبون
ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة
قالوا في قوم متحررين في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فقد صلوة لان
امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله ام
ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء
وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداء وانتهاء والمختار ان
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعلاً شرعياً فيكون ما جازاً ومخطئاً
انتهاء اي في إصابة الخط والجواب عنهم انه الخط المطلق لا يستوجب الاجابة قوله
فلك حسنة يدل على ان خطاه ليس الخط الكامل فحين ان يكون الخط فيما
هو الحق لا في نفس الاجتهاد وانتهاء اي ولا جمل ان كل مجتهد مخطئ ويجب علينا
لما يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه
وانما يسمى هذا المعنى تخصيصاً لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة تو
بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض
عن تأثير تخصيصاً لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض كشأن
العراق واكثر في فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتججين بان العلة
امارة على الحكم بجعل الشريعة فجاز ان يجعل اماره في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها اماره لان الامارة لا تسلم بوجود الحكم
في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم
يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا عتبتين لا يقطع
وقد يوجدان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص يقول

المعدل كانت علقى تدجب ذلك اي الحكم تلك يجب اي لكن الحكم لم يثبت
بتلك العلة في نقض الصورة مع قيام اي قيام تلك العلة لما منع فضا
اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجوده بخصوصاً من العلة اي
اي خرجا من كونهما محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو لما منع انما يذكر هذا
مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
وقال ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل
مجتهد اذا لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علقته
مانع صالح للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة **فان قلنا**
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل
ايضا لان كل مجتهد اذا ورده عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدت علقتي في
صورة التناقض **قلت** التخصيص المانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة
الى عدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقاً يكون
العلة الشرعية علة تامة فاستحالة تخلف الحكم عنها مع وجودها وادعاء
جزءاً او زوا عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم لا تنافي
العلة **والا** تخصيص المانع فان العلة فيه موجودة تماماً وتختلف عن الحكم
فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض وذلك اي بيان كون عدم
الحكم مضافاً الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصيام النائم اذا
صب الماء في خلقة انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه النسي فان صوم
لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال
امتنع حكم هذا التعليق ثم لما منع وهو لا نرد وهو قوله ثم تمتع صومك فانما
اطعك الله وسفأك مع بناء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في النسي
لعدم العلة حكى لان فعل النسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما
اطعك فسقط عنه معنى الجناية فصارت كل اكل حراماً وبقى الصوم لبقائه

ركنه للمانع مع فوات ركنه وانما لم يفسر في معناه لان الفعل الذي يفتى به
ركن الصوم مضاف الى غير ذلك الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم
وهو الحديث دليل على عدم العلة حكما وبني على هذا اي وبني من اجاز تخصيص
العلة على جوازها في قسم الموانع كما في جامع الاسرار شرح المنار والاول ان
ان يقرأ وبني على صيغة المجهول ان وبني على بحث التخصيص المذكور لان القسمين
الاولين ليسا بما يعين الحكم مع وجود علة وانما يمتنعان نفس العلة وعدم
الحكم انما هو اختيار عدم العلة للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء ما يمنع انعقاد العلة كبيع المهر
وما يمنع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير وما يمنع يمنع ابتداء الحكم كجنايا الشرط التي لا يجرى
الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو البيع
والقبول وما يمنع يمنع تمام الحكم كجنايا الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم
الصفقة الا بالعرض معه ويمكن من له الخياري من ربح بدون قضاء ورضا وانع
يمنع لزوم الحكم كجنايا العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الغش بدون رضا ولا قضاء ولكنه
يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الردوخ في البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه
قابلا للزوم ثم العلة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفع
ليتم بيانه اذا القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع قال ثم العلة نوعان على زعم القائلين
وانما قيدناه لان العلة الطردية ليست بعلة شرعا لما مر بيانه وانما قيدناه على المؤثرة
لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتج الى معرفتها للحكم عليها بالاعتقاد
في المؤثرة فقدم الطردية وبينها في الطردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرر من الدفع
والاحتجاج بالطردية وان كان فاسدا الا انه ما اهل الطردية فذكر العلة
الطردية لتبين اعتراضات الواردة عليها فقال ما الطردية فوجه دفعها
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلق اي قبول التسليم بالنية

المعلق بتعليده مع بقا الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهل
المصنوع محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلحق بالحكا
النظر الى القول بالنيابة لانه لما سلم موجب علة في المتنازع فيه مع بقا
الخلاف احتج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحابنا الشافعي
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأذى الا بتعيين النية كصوم
القضا والكفارة وهذه علة طردية لان وصفا المفرضية في الصوم
يوجب تعيين النية ايها كان فكان وجوب التعيين حكما راي ربح
وصفا المفرضية فنقول عندنا لا يصح الاستيعين النية وهو واجب انما
يجوز به باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما التنازع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندنا لم يفسر بتعيين لعدم وجود القصد في
وعندنا تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم نفرد بالمشرع وعينه في
هذا الوقت وليس له مزاج فصلا راطلاق النية فيه بمنزلة التغيير
فصلا يطلق الاسم كالمسحوط في الدار فان قلت ان الخصم يقول بتعيين
بطريق القصد الى المفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت
هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا
بتعيين النية قصدا فانه زادوا هذا القيد في استدلالهم اذ فيه
بالمنفعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين
قصدا او لا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدى الى القول بتعيين
العلة لان التسليم يقول ان علة المعلق بموجب الحكم كمن تخلف عنه
لما منع ثبت عنه فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول
بالموجب والمص من انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب

ظاهرة تخصيصه ليس بتخصيص لان المقصد منه دفع النقض عن العلة
 ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيصه
 المعلن وانما مقصودنا في ما وابطال كلامه عن فلهذا صح عندنا
 وهي عدم قبول السائل ذكره المعلن من مقدمات الدليل كلامه او بعض
 من غير اقامة الدليل عليه وهي اي الممانعة اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون
 في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الخارج
 فيه مع تعلقه في الاصل مثله قول الشافعي في كفارة الاطعمة انما عقوبة متعلقة
 بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كذا الزنا **قلت** لا نسلم ان الكفارة متعلقة
 بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة
 بالا فطرا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلته
 اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
 انه صالح للعلة مثله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة
 باعتبار انما جازاهل بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم
 ان وصفا البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع اخر سوى
 محل النزاع اذ في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس ان ركن في الوضوء
 فيستن ثلثه كفيل الوجه فنقول لا نسلم ان التثنية مسنون في الفصل
 بل المسنون هو الاحكام بعد تمام الغرض والتكبر اصيل في الفصل لقصوره
 ان الغرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب
 اذ في نسبة الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله
 المعلن علة مثل ان يقول في المسئلة لا تم ان التثنية في الفصل مضاف
 الى الركينة الا يرى ان الركينة لا اثر لها في التثنية وجودها في القيام والقراءة
 وعدا كما في المضمة والاعتناء في حيث يسن التثنية ولا ركينة وفساد
 الوضع وهو حال قيام موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الاربعة والاربع

كما ينبغي

من الممانعة وقوعه مغاير للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث
 من اقسام الاعتراض على العلة الطولية كتعليقهم اي كتعليق صحة
 الشافعي لا يجاب بالفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين ام قالوا اذا
 اسلم احدهما فانه كانت مدخولا يقع الفرقة بعد النقض ثلاث جبهات
 لتأكيد النكاح وانه كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما ثم اعرضوا لاسلام
 على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف في الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء
 كالفرقة برودة احد الزوجين **قلت** بهذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا
 في الاصل من حيث ان الاختلاف هو هنا حادث بالبرودة وهي سبب لزوال
 الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو علة لاصحها لا قطع
 فساد الوصف نائيا عن الحكم **اعلم** ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداة
 في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطرواها بطلت بعد
 صحة العلة كما ان الشاهد انما يشغل **بعض** صحة ادلة الشهادة منه **واما**
 مع فساد ادلة الشهادة فلا يبصر الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير في
 الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الاستغناء
 عن علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في تحمل اخرى بالجواب عن
 بان يزاد وصف آخر ان كان العلة طولية وانه كانت مؤثرة فذلك ليس
 بنقض في الحقيقة **والمناقضة** وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول
 الشافعي في الوضوء والنيتم انها طارئة لان للصلوة فكيف اقر في القيمة هذا
 استفهام على سبيل التذكير ان لا يفترق في وجوب التنية فانه ينتقض
 بفعل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقة فانه كل واحد منها طارة للصلوة
 والتنية ليست بفرص فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منها
 طارة حكيم غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد وليس شيء على
 الاعضاء يزول بهذه الطارة والعبادة لا تنادي بدون التنية بخلاف

مجلس

غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن
نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى
فان القياس غسل كل البدن لان تخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث
بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان ^{المتصف}
بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي حدود البدن
فان بالرأس والرجل ينتهي طرف الطول وبالبدين طرف العرض ^{بهي} وبها
للمخرج في الحدث لكثرة وقوعه واقرت على القياس فيما لا يخرج فيه وهو المني والخيف
فقد يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل
من الطهارة الى غير ذلك لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ضرورة الامر
بالظهور اذ لا بد له من حيث في المحل ليكون الغسل ازالة فها امر ان يكون
المأثور او وصف المحل بالنجاسة فالتينة لا يصلح ان يكون مشروطا لاول
لانه عام بطبيعته سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولان الثاني ^{النجس}
في المحل ثابت قبل التينة وكان غسل هذه الاعضاء لغسل الثوب النجس
في عدم اقتضاه الى التينة بخلاف القرب لانه ملوث محتاج الى التينة ^{والنجس}
ان يمنع كونه مزيل حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المدا وبجاسة حقيقة
فاما لو كان حكما فزالته امر حكما ايضا فيفتقر الى التينة واما المؤثر الى
العدل المؤثر فليس للسائل فيما بعد لما فته التي هي اساس المناظرة ^{المعارضة}
يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعد ليس للسائل ان يعترض عليها
الا بالمعارضة لانه لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثره بالكتاب
والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التناقض الثاني
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فسادا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا
الخارج من غير السيلين وقلنا انه حدث كالمخرج من السيلين لانه خارج
نجس فانه طوبى ببيان الاثر ^{فان} هذا الوصف ثبت اثره بالكتاب

في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه لقوله تعالى او جأ
احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في صور
سواكن البيوت بانه ليس نجس قياسا على سور الامة لانها طوافه قال
الامة ليست نجسة لانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالجماع
ما علمنا في نقي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تقويت فان
طوبى بالاثرة ^{فان} ان حد السرقة شرع زاجر الامتلاء وفي تقويت المنفعة
على الكمال اتلاف من وجه الا يرى انه يجب فيما دون النفس فلا يجوز لكنه
اي كمن الثاني اذا تصورنا قضية اي ورد نقض صوري على المؤثرة
يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم
الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالعرض على ما ذكره ان الثاني
كما نقول في الخارج اي التعليل بالعللة المؤثرة وبإيراد النقض الصوري
عليها مثل قولنا في الخارج من غير السيلين انه نجس خارج من البدن
فكان نجسا حدثا كالبول فيور وعليه على هذا التعليل ما اذا لم يسئل اي
الخارج النجس الذي لم يسئل يورد ونقصا فانه ليس بحدث وشبه حدث
في السيلين بالاتفاق فذهبوا بالوصف وهو انه ليس نجس خارج لان
لان الخروج هو الانتقال من باطن الى خارج حيث لم ينتقل من مكان
لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العللة فيه ثم بالمعنى الثاني
بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار العللة عللة لاجله وهو بالنسبة
الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما
صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس الموضع فيه اي بوجوب غسل
ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتفاء الطهارة
فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون

منه اي سبب ما يخرج من البدن لا يخرج فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
فيديو قوله باعتبار ما يكون منه احتراز عما يصيب من النجاسة من الخارج
فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اي فيما لم يسأل
لم يجب غسل ذلك الموضع لعدم الحكم وهو اشتراط الطهارة لعدم العلة لان
الخروج ويور عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح خارج
نجس ليس يحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفع بالحكم
اي نرفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث
موجب للتطهير بعد خروج يعني بان نقول لا نسلم انه ليس يحدث بل هو حدث
ولكن تاخير حكمه اي ما بعد خروج الوقت ولائذ لم يجز له المسح على الخفين ما بعد
خروج الوقت اذا لم يسأل بعد السيلان وبالفرض معطوف على قوله ما يحكم اي
ندفع بحصول الفرض من التعليل وهو القسم الرابع فان عرضنا التسوية
بين الدم والبول في الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي ام
صار عفو القيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء
فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
فلما هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام يصير عفو القيام وقت الصلوة ولو
لم يجعل الحكم عفو في الفرع عند الزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز
فثبت التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفو كما حصل فلا يرد
نقضا وانما المعارضة وهي قامة الدليل على خلاف ما اقام المعلن عليه الدليل
بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه
نعم بعض الجدل بين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل
الموجب كان باينا لا ما ديا ولكننا نقول اي مقبولة لان العلة لا يتم حجة

على التعليل

بالتفصيل في بعض اوله

ما لم نسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صرح به عند السلامة عن
المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا في نوعان معارضة فيما منا قضية اعلم
ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيما منا قضية والثاني تقديم
المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلن ايضا وفيه
خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة
قضية لان المصنف المناقضة على العلة المؤثرة بقوله لانها لا يحتل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا والمناقضة ضمنا **فان قلت** هذا النوع من
المعارضة باطل لا سيما اجتماع النقيضين وبما تسليم الدليل وعدم
تسليمه **قلت** لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولا هذا يقول السائل في
المناقضة فليكن وان دل على المدعى ولم يقل وليكن وان صح فيكون تسليم
الدليل فيما باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلن وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المصنف المناقضة اولا على المؤثرة ثم اثبتا بقوله معارضة
فيما منا قضية لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبت ليست
لذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة معنيين احدهما جعل اعلى
الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل كل شيء باطلا كقلب الجواز
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى
الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفله لكونه تبعا وهذا
القلب انما يصح اذا عطل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة بحكم
آخر فيتم عداه الى الفرع فاما اذا عطل بالنصف المحض لا يحتل القلب لعدم
احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعا كقولهم اي قول اصحابنا انما
في ان الاسلام ليس من شرائط الاصل لان الكفار جنس جليل كبرهم

ظفار جوق

فترجم بينهم كالمسلمين لا تاجد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
 الشيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الشيب غاية لان النعم كمالا
 كانت اكمل في الجناية عدا الفحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الشيب اكثر
 من ذلك وليس هذا ان ارجم فانه الشرع ما اوجب فوق جلد المائة ان
 ارجم فتقول المسلمون انما يجلد بكرا مائة لانه يرمي بينهم معنى لا نسلم ان جلد
 البكر علة لرجم الشيب بل رجم الشيب علة لجلد البكر فيبطل قيامهم لانه انما
 يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة
 المحجب في الاصل علة لهذه معارضة صورة ولكن فيما معنى المناقضة حيث
 جعل العلة حكما ^{اي المجازات} ويخلص منه اي من هذا القلب ليس لمراد ان اذا اورده
 بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج
 الكلام بخارج الاستدلال يعني يذكر طريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه
 يمكن ان يكون الشيء وليد عن الشيء وذلك الشيء يكون وليدا عليه كالتدريج
 الاخذ لان الدليل ليس مثبت بل هو مظهر في زمان يكون كل منهما مظهرا
 للاخر فتكون الصوم عبادة يلزم بالانذار فيلزم بالتشروع فانه يستدل بشي
 احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما حيث ان كلا منهما يحصل فربه
 وجه يكون المضى فيها لازما بخلاف ما علة الشافعية فانه لا مساواة بين
 الجلد والرجم لان الرجم عقوبة تخليصة والجلد لا والرجم له شروط ليست
 للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيبين متساويان كالقوة
 فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما بشي في الاخر وكذا الفرق والنسب والتمثيل
 ان النوع الثاني قلب الوصف شاعرا على الخصم يعني جعل السبل وصف المفضل
 شاعرا له بعد ان يكون شاعرا له الى الخصم مأخوذا من قلب الجواب فان ظاهر
 الوصف اليك حين كان شاعرا عليك ووجهه الى خصمك وهذا النوع معارضة
 من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجب للعلة وفيها مناقضة

فصار وجه اليك حيث صار
 شاعرا لك فظهره الى خصمك

لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بشي من وجه وبانتفاء
 من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالتشهاد الذي يشهد لاحد الخصمين
 على الاخر من حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض
 فتقولهم في صوم رمضان ان الصوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
 القضا فقلنا لما كان صوما فرضا استغن عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم
 القضا لكنه اي صوم القضا انما يتعين بالتشروع وهذا تعيين قبله هذا
 استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
 في صوم القضا لان المصل لما قال استغن عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم
 القضا ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما في استدراك هذا فقال
 لكن بينهما فرق حاصل انه صار حال ما قبل التشروع في صوم رمضان وحال
 ما بعد التشروع في صوم القضا سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد
 التعيين في المقيس عليه هو صوم القضا لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى
 هكذا في المقيس هو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه **اعلم** ان
 تجوز الاعتراض على العلة المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفيما
 الموضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيره بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
 كما لا يحتمل المناقضة وفيما الوضع ولو ورو صورة القلب تدفع ببيان
 التأثير كما تدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلة الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره
 صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرف وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني
 يحس على كل طرف ولم يظهر التأثير وقد قلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين
 وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي كقول اصحاب الشافعية في ان التشروع في التوافل
 لا يوجب تمام ما شرع فيه ولا قضاؤه لو افسده هذه اما النافذة عبادة لا
 في فسادها اي لا يجب تمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان اذا
 فسد يجب فيه المضى فلا يلزم بالتشروع كما لو صوف فانه لما لم يمض في فسادها لم يلزم

الحج

بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك أي التفضل كالوصف في عدم الاستواء وجوب
أن يستوي فيه أي في التفضل على التذرع والشروع كما استوي عليها في الوضوء
حتى لا يلزم الوضوء بها باعتبار أنه لا يمتنع في فاسده حاصل لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد على عدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع
والتذرع كما في الوضوء فإنه لا يمتنع في فاسده ولا يجب بالشروع والتذرع فيلزم التواء
التذرع والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالتذرع فينبغي أن يلزم بالشروع
علما بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل أنه صحيح لوجود
حد القلب فيه أو أنه لم يقدح جعل الوصف المذكور بعد ما كان ثابته على شأه
لنفسه فيها أو عاه من الحكم المستلزم لمخالفته دعوى المستدل لأنه ثابت الاستواء
يلزم كون الشروع ملزما كالتذرع وقيل هو فاسد لأن السائل لما جاء بالحكم الآخر
باعتبار الحكم المستدل وهو المساواة لأن المستدل لم ينف التسمية ليكون
اثباتا من أضافته له عاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا
ولأن الاستواء بين التذرع والشروع في الأصل هو الوضوء باعتبار عدم اللزوم
بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فتبين أن الحكم هو
القضية من الاستواء لأنفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة إلى الفرع
والأصل بطل القياس لأن شرطه أن يتعدى حكم الأصل عينه إلى فرع هو نظيره
ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو ركني وراه على طريقة
الاول مثاله قولنا ما يلزم بالتذرع يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما يلزم
بالتذرع لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي
هذا كان في عدم اللزوم لأجل قلب الوصف الذي جعله علة في النظر وهذا
النوع من العكس يصلح للترجيح فإنه ما ينعكس ويظهر ويكون راجحا على ما ظهر
ولا ينعكس لأن الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف إذا اظهر
يجوز أن يكون اتفاقا وبالعكس قوي فلو كان الوصف علة فيصلح للترجيح

والنوع الثاني من العكس أن يرد على خلاف سنه فادعوت هذا عرفت
أن القلب المذكور ليس بعكس حقيقة أو لا يصدق حد العكس عليه بل هو
من أقسام القلب ولهذا ذكره عامة الأصوليين في القلب لكنه لما كان شيئا
بالعكس من حيث أنه ركن الحكم الذي ذكره المعلق وأنه كان على خلاف سنه
في هذا القسم اتباعا لفخر الإسلام والثاني أي النوع الثاني المعارضة إلى القصة
أي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان أحدهما المعارضة في حكم
الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة أقسام
القسم الأول ما ذكره وهو أن يعارض السائل بخالف حكم المعلق بأن يذكر علة
أخرى يوجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بإيراد الضد مقابلة
محمضة بلا تعرض لا بطلان على الخصم وهذه المعارضة صحيحة على كل علة وهي
أن يقول السائل للمعلق وليكف وأرد على مدعاك لكن عندك ما ينبغي
مثاله ما قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تشيئه قياسا على
فقول إذا سلمنا أن القياس على المفصولات يقتضي ذلك ولكن
عندنا ما ينبغي وهو أن مسح الرأس مسح ركن في الوضوء فلا يسن تشيئه
كالتمسوح أو بزيادة هي تفسيرية هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا
ركن في الوضوء فلا يسن تشيئه بعد اكماله كالفعل في مقابلة قولهم
ركن فيسن تشيئه كالفعل وهذا المعارضة صحيحة لأن الزيادة تفسير
لحكم المتنازع فيه لأن الخلاف في التشيئ بعد اكمال الفرض في محل
الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة من النوع الثاني
من نوعي القلب وهو معارضة صحيحة أيضا حتى وجب المصير فيها إلى الترجيح
لكنها دون الاول لأنها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن أراد فخر
الإسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخاصة مشكلا لأن هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروع أنها أو ردا لأنها معارضة

قصدوا ذاتا ومناقضة ضمننا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة
 بالحققة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارض
 بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في القيمة لغير الاب والجد ولاية
 تزويجها لانا صغيرة فيقول علينا كما حاكنا لاني لها اب فقال اصحابنا انما في
 هذه صغيرة فلا يولي بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لولاية الاخ على مال
 الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
 مطلقا لان التنازع في اثبات اصل الولاية على البنت لاني تعيين الولي
 فتحق اثباتنا اصل الولاية والخصم هذه المعارضة في ولاية الاخ على تعيين
 وليس ذلك نفي لما هو التنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذا المنفي غير المطلوب
 فهذا التغيير يقتضي الخلل من المعارضة لكنه مستلزمه نفي الحكم الاول وهو
 عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاوليات لانه اقرب اليها
 اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبت الاول
 او اثبات لما لم ينفى الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل
 المتنازع فيه باليمن نفي لما اثبت المعلن او اثباتا لما نفيه بل يكون نفي
 ما اثبت المعلن او اثبات لما لم ينفى لكن يكون تحت معارضة الحكم المعلن بان
 يكون الحكم الثابت مستلزما لا تنقضاء الحكم الذي اثبت المعلن من هذا
 الوجه بظهور وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء المسلم
 لانه يملك بيعه فملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارضوا
 اصحابنا انفسهم فقالوا الكافر لما ملك شراءه وجب ان يستوي ابتداء
 الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجز على اقراره
 عن ملكه فذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفى المعلن
 لانه لم ينفى التسوية بين ابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع
 والشراء فلا يتصل بموضع التنازع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة

لانه اذا بطل ولاية الاخ
 بطل ولاية الغير بالاجماع

ببيع

من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المناقضة
 بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
 بموضع التنازع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء بالثبات
 التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للمساكن البناء فترجحت جهة الفناء
 او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا
 السائل لنفي الحكم الذي اثبت المعلن او اثبات ما نفيه بل يعلل حكم اخر في
 محل اخر بعلته اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
 مستلزما لا تنقضاء من حيث المعنى مثاله قول ابي ح في المرأة التي نكح
 اليها زوجها اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوجه اخر فجاز بولده
 ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام
 الشكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب
 النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولات يثبت النسب منه وان
 كان الفراش فاسدا كذا هذا فمذه المعارضة في الظاهر فاسدة لا خلاف
 الحكم لان المستدل على اثبات النسب من الاول والسائل على اثباته
 من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليمتوار والنفي والاثبات
 على حكم واحد الا ان فيهما صحة فوجه لانه لو ثبت من الحاضر لا شئ من الغائب
 لعدم تصور ثبوت النسب من الشخصين فيحتاج الى التزج فيقال ان
 الاول فراش صحيح ولثاني فاسد والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
 الثاني حاضر والماء ماؤه كالماء لو كان كل من الغراشين فاسدا فذلك ههنا
 فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالا اعتبار من الحضر والماء
 كما في فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة والماء للثاني فلان الفاسد يوجب
 الشهادة والصحيح يوجب الحقيقة فكان الحقيقة اولي الاعتبار من الشهادة
 فلا يعارض الشهادة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة

المعارضة في علته الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس
عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلل
في علته وذلك باطل سواء كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع
من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس
عليه مثاله ما اذا عطل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنبه
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ثلثة
وانما عرفت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى التجميع عليه
هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو عطل في حرمة بيع الجنب متفاضلا بالكيل والجنس
كالحلقة والشعر ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى
هو الاقيتات والادخار وقد فقد في الفرع هذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه
وهو الارز والعسل او يختلف فيه وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف
فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان
يقول المعنى في الاصل هو العظم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى
الفرع يختلف فيه وهو الفواكه ما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الكيل
الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعديا لا ينافي في الوصف الذي يدعيه
المجيب لان الحكم يثبت العطل بعلة مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
فساده ظاهر لان المقصود من التقييد هو التقييد واداء بطل التقييد بطل المعارضة
وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك
العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم
يثبت بعلة شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند
مقابلة حجة وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضوح بان يكون في
الحقيقة منعا للعللة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر اصل الطر

من الممانعة

على وجه الفرق فلا يقبل منهم لان الجدل يمنع توجهه فذكره على سبيل الممانعة
فيقبل متبعا لان الجدل لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اسما
الممانعة او السائل منكرف سبيل الانكار وكون الدعوى **اعلم** ان المعارضة
في علة المقيس عليه سمي بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم
وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاول ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون يلزم
بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل
في استراحته كقول الشافعي في اعتاق الراس من العبد المهرهون انه لا ينفذه اعتقا
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المهرهون فكان بطل كالبيع ومحال
السائل من اهل الطرد وليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعقود
لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ان علة عدم التنافذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق
وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل
الممانعة ان يقول لا ثم وجود التقيد بتغيير المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو
البيع المتوقف على جازة المهرهون فيما يجوز فسخه بعد ثبوته لا ابطال وان
في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا لما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمهر
اذا اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو اجاز المهرهون لا ينفذ اعتاقه
فكيف ويصح قياسه وهذا تغيير بحكم الاصل لان الاصل ان لا يفسخ الاعتاق
على وجه التوقف وادراك مت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة
بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع شيء من الاعتراض المذكور
من الممانعة والقلب وغيره ما كان السبيل فيه اي في دفعها التجميع لان الجمع
بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يأت بحجيب

الترجيح صار منقطعاً وأن يرجح علة فلا سائل أن يعارضه بترجيح علة
 أن الترجيح إنما يقع في الدلائل الظنية وأما في الدلائل القطعية فلا سبيل
 إلى الترجيح بل المناقشة ناسخ وإن لم يعرف تاريخه وجب المصير إلى دليل
 آخر أو التوقف وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر قيل في هذه
 العبارة تسامح لأن ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بأن المقصود
 محذوف تقديره وهو تقديره وهو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على
 الآخر ويمكن أن يقال وهو عبارة عن بطلان التعريف ومعنى العبارة الكشف
 والظاهر فيكون المعنى الترجيح اظهر فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً يعني
 لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلاً بنفسه بل يكون وصفاً للذات غير
 قائم بنفسه لأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما إذا كان أحد النصين
 ظاهراً والآخر نصاً **أما** انضمام الشيء المستبعد إلى مثله لا يفيد في ذاته حالاً أو
 لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شراطة اربعة على شراطة شاهدين وقال بعض
 اصحاب الشافعي بترجيح بكثرة الأدلة لأن الدليلين تعارضاً فيبقى الآخر مسلماً
 عن المعارضة فيصح الاحتجاج به **والجواب** لا يترجح لأن كل واحد معارض للدليل الذي
 يوجب الحكم على خلافه فينتسأ الكلي بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفاً
 القياس **أما** ينضم إليه وكذا الحديث لا يترجح بانضمام حديث آخر إليه ولا بالقياس
 والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية أخرى إليها ولا بالحديث والقياس
 وإنما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى
 أن يرجح جرحاً جراحاً واحدة صالحة للقتل وجرحاً آخر جراحاً خطراً واحدة
 منها صالحة للقتل فمات المجرع لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون اليه على
 عاقلة تصفين لأن كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة
 فلا يكون جراحة صفة لجراحة أخرى لتعوقاً بخلاف ما إذا كان جراحة واحدة
 أقوى في التأثير كما إذا قطع أحدهما يد رجل والآخر حرق رقبته فمات فالتاثر

على قياس آخر يعارضه بقياس

هو الحارز لكون فعله أقوى في التأثير لأن الحيوة غير متصورة مع حر الرقبة كذا
 قيل وفيه بحث لأنه ذكر في فصل المعارضة أن حكم التعارض بين الابينين
 العدول إلى السنة وبين السنين العدول إلى قول الصحابي وعلى هذا إذا تعارض
 آيتان ثم عدل إلى السنة ووجد فيها حديث يوافق إحدى الابينين وعمله يكون
 ترجيحاً للآية التي يوافقها إذا لا وجه لجواز العمل بالآية هذا لأن الآية كما تعارض
 الآية التي توافقت الحديث تعارض الحديث وكذا إذا تعارض سنن ثم عدل
 إلى القياس ووجد قياسي آخر موافق لأحد الحديثين وعمله يكون ترجيحاً للحديث
 الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر
 أن الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا أي كما قلنا لمساواة
 صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشفيعان في الجزأين الشافعي
 المبيع **سواء** أي سببه ملك سهمين متساويين سواء أي متساويان في استحقاق
 الشفعة ولا يترجح أحدهما على الآخر بكثرة نصيب الذي به صار شفعياً صواباً
 وأما شراطة بين ثلثة نفر لا حدام سلسلاً ولا جرحاً نصفاً وثلثة نفر فبأن
 صاحب النصف مثلاً نصيبه فطلب الآخر الشفعة يكون المبيع بينهما نصيبين
 بالشفعة وعند الشافعي يفضى بالشفعة المبيع اثلاثاً لأن الشفعة مرافقة
 الملك فيكون مقسوماً على قدر الملك وإنما وضع المسئلة في الشفيعان **وأما** كان
 حكم الجوار عندنا كذلك كينائي خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة
 الآخر لأن المعنى الذي صار الوصف به جهة هو الأثر فلهما كان الآخر أقوى
 كان الاحتجاج أولى كالتحسان في معارضة القياس والأثر في الاستحسان
 أقوى كما بينا في سور سباع التطير فترجح على القياس **فأما** قلت لو صح الترجيح
 بقوة الآخر لزم أن يترجح الشراطة بزيادة العدالة بأن يكون بعضو
 الشراطة عدل من بعض عند التعارض **قلت** العدالة ليس بعلية بل شرط
 لترجح جانب الصدق ولكن سلمنا أنها علة فلأنم أنها تختلف بالزيادة

مناف

لأننا عبارة عن الانحراف عن الحرامات ولكن سلم انما تختلف باختلاف الشخص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة
اوفر من الذي يظن انه دونه فلا يمكن التبرجج به وتأثير الوصف ليس كذلك لأنه
ظاهري ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وقوة
ثباته أي ثبات الوصف على الحكم المشهود به أي الحكم الذي يشهده الوصف بثبوت
وانما جعل مشهود لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوت لا مثبت لان
اوانه كما والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به
وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان أي في الاستدلال على عدم
تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولنا صوم رمضان
يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نية كالتقاضي لان هذا أي التعليل بوصف الفرضية
لا يجاب التعيين بخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين
المراد به التعيين اطلاق الاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع
يعني اذا ادى الودعة الى المالك يخرج عن العهدة بأي جهة رده فلا يشترط
تعيين الدفع للودعة والمقصود أي في رد المصنوب ورد المبيع الفاسد
حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجارية
المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل
الرد بجهة اخرى لأنه غير قابل اليها فثبت ان التعليل وصف ليس مخصوص
بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على
وجوب التعيين **فان قلت** انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق
فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيره نقض عليهم اجيب بان
ايراد الودعة وغيره ليس يراون نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انما مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره
ووصف التعيين مؤثرة في عدم وجوب التعيين على الاخلاف فيكون

اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيبحث لانه على تقدير ان يكون
علة الخضم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لاينا سبب هذا لا يراون في
هذا المقام لان المقصود بيان علته اثبت والزم من علة الخضم متى كان
علة الخضم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود وبيان ان علته هو
التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد
الوصفين اصلمان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الاصل
نقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره مسح الخف والتيمم ومسح
الجبهة وهو اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما
شهد لوصف الخضم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا
اصول فيرجح وصفنا نزع بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الروايات في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الروايات على ما مر بنا
فلذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحق في الوصف المؤثرة لا الاصل لكن
كثرة الاصول توجد زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه
آخر فيحدث بقوة في نفس الوصف فيصالح للترجيح ومن جنس الاشتداد
في السنن فان كثرة الروايات ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة
الروايات قوة وزيادة كاتصال في نفس الخبر فيصير شهورا او متواترا
والماصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة
التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
وبالعدم عند عدمه وبالعكس هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح
يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكس بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا
عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرده ولم ينكسر فيلزم
ان تكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده

لانه ليس بشئ والمختار له صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي
جعل غلة يدل على اختصاص الحكم به وتلك تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ^{ضعيف} ترجيح
لاستدراكه اضافة الترجيح الى عدم ولا اعتبار لعدم عند عدم الوصف
لان الحكم ثبت بعلة شتى فيظهر اثره عند المعارضة مثاله قولنا في مسح ^{الراس}
انه مسح في الوضوء فلا يستكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيرئيس
تشبيهه لان ما قلنا ينكسر بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد ليس بتركراره
وما قالوا لا ينكسر فان المضمضة بتركرره وليست بركن **اعلم** ان المصل لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند عدم بدون الباطل كان
اولا لانه جعل المقسم ما يقع الترجيح وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى
ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع الترجيح
بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود وهذا المبدأ به واذا تعافى
ضربا بالترجيح هذا بيان المختص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الترجيح
الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اول باعتبار
من الترجيح الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في القوة
يعني الذات اسبق زمانا ورتبة من الحال لان الحالة قائم بما فله حكم العدم
في حق نفسه فينقطع حق المالك بالبطح والنشئ هذا تفرع على ما ذكر من الاصل
فان الصفة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير
والعين ملكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه
الملك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالبطح والنشئ
يصير العين مستملكة فترجحنا الصفة لكونها موجودة من كل وجه وقول
النشئ صاحب الاصل اي المالك احق لان الصفة قائمة بالمصنوع لا بالذات
بنفسه لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكرت يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولي والترجيح بغلبة الاشياء لما ذكر المصل المعاني التي يصح

بها الترجيح اشار الى معان ترجح بعضها وهي اربعة **الاول** الترجيح بما
يصلح غلة بانفاده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح **الثاني** الترجيح بغلبة الاشياء
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبهة من وجه وبالاصل الاخر الذي
يخالف الاصل الاول شبهة من وجهين او صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان
كل وصف على حدة غلة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقية
متعددة فيكون الترجيح بالترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الاولية مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولي
والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجهه وهي جواز اعطى له
وجواز نكاح حيلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولي فلا يعقوب
اذا علمك وبالعوم اي الثالث الترجيح بعوم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف اطعم في الاشياء الاربعة على التعليل
بالكيل والجنس لان وصف اطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل لا يثبت ولا الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جائرة عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدد ولو
كان العموم مقصودا من تحت المتعدية بعومها على القاصرة ولم يترجح عندنا
ولان الوصف فرع النص عندنا لكونه مستنظا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعند غيره مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص
وبقوله الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف اطعم على الكيل والجنس بوحدة لان غلة ذات وصف لكونها مضبوطة
الكثرة اثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعدة فرع
لثبوت بالنص والنص الموجب لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار
فيه للتأثير للعلة والكثرة **اعلم** ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة
والفاسدة وجوبا كثيرة الا ان المصل اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة

ايضا لا تنافي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج
فيها اذا لم ينعكس النظر اليها فكذلك في الفاسدة واذا ثبت دفع العلة بما ذكرنا
اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجى المعلق الى الانتقال ولو
على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لا يثبت العلة الاولى وهذا
القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعطل المعلق بوجوه
غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في نصيب المودع اذا استهلك الوديعة انه
لا يضمن لانه مستلظ على الاستهلاك فقال السائل لا نعم انه مستلظ فيقتل
المعلق الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند نصيب سلبطاله على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثله ما اذا عطل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتتمل النسخ بالاقالة او يحجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع التصرف
في الكفارة كما يبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع التصرف في الكفارة بالاجماع فانه
قال الخصم انما قائل بموجبه فعند عقد الكتابة لا يمنع التصرف في الكفارة ولكن
المانع نقصان تمكن في الدق بسبب هذا العقد لان العبد مستحق للتفريق
الكتابة فيقول له هذا العقد لا يوجب نقضا مانعا من التصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقضه انما يثبت بثبوت الحرية بوجوه والحرية الثابتة بوجوه لا يحتتمل
الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كما فقه المعلق
حيث عطل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسماة بالاجماع فان
قال الخصم ثم انه لا يوجب نقضا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته
كأزائل عن ملك المولى قلنا ليس بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجوه وله ان
مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع التصرف في الكفارة لكونه محتملا لفسخ
فكذلك الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة
الاولى فانه اذا ثبتا بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل

لان المتوق مستحق للعبد
سائر حكم

عندى هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق عند بوضف آخر فقال هذا
معاطية يحتتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقضا في الرق وهذا جائز لانه انما
ضمين لتعليق اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه يذرع فيه فاذا اظهر الخصم فيه
واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبت بعلة اخرى
ولكن مثل هذا التعليق انما يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر
لا يخفى عن نوع عقلة حيث لم يعرف المعلق موضع الخلاف في ابتداء تعليقه او
من علة الى علة اخرى لا يثبت الحكم الاول لا يثبت العلة الاولى وهذا
الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال بعد انقضاء علة لان مجالس المناظرة
لم تعقد الا بالاثبات الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهي ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم نجعل انقضاء علة اطلال مجالس المناظرة من غير حصول المقصود
الا بوسى انه اذا اقرم النقص فانه بعد انقضاء علة ولا يصح من المعلق ادراج
وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقص فلان لا يصح هذا التعليق المتأخر
كان اول ومحااجة الخليل مع اللعين وهو ثمرة ودين كنعان بقوله رب
الذي يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احى واميت انتقل الى حجة اخرى
لا يثبت الحكم الاول بسبب من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت
لازمة على اللعين لانه اذا ادعى بقوله يحيى ويميت حقيقة الاجاء والامانة وعما
اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من
الاجاء والامانة في شئ فكان اللعين محجوبا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا
اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فيخاف الخليل من الاشياء
والاكتفاء عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يمكن وقوعها الاشياء وهذا
مع قوله الا انه انتقل دفعه للاشياء **فصل** حكمة ما ثبت بالحج التي سبق
ذكرها شيئا من الاحكام من الحنك والحرمة والعجوب والفرض وغيره وما يتعلق
به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فانه تحقق الاحكام بتعلقها بالحق هذا

الفصل بباب القياس لأن القياس لا يعرف إلا به وكان القياس سريان
يقدره على القياس لأنه وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد إلا أن القياس
أصل من أصول الشروع فوجب وصله بالحق المتقدمة أما الأحكام فاربعة
حقوق الله تعالى خالصة قيل أنه يتميز والظاهر أنه حال لأن التمييز في المشتق
ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق بنفع العام كحرمة البيت فان
عام وهو اتخاذهم إياه قبله وحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وأما نسب إلى الله تعظيماً لأنه تعالى عن أن ينتفع بشئ فلا يجوز أن يكون بشئ
حقاً له بهذا الوجه ولا يجوز أن يكون حقاً له بجهة التحليف لأن الكل سواء في ذلك
وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق بمصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتماعه في حق
الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لأنه شرع زاجراً وحق العبد لأن فيه دفعا
لعار الزنا من المقدوس وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه إرث واستطاع
بالعفو وما اجتماعه في حق العبد غالب كالتقصيص فان فيه حق الله وهو إخلا
العالم عن الفساد وحق العبد لوقوعه جنابة على نفسه وهو مخالف لبيان الإ
وصحة الاعتراض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
أنواع بالاستقراء عبادات خالصة كالإيمان وفروعه كالصلوة والزكاة
وغيرها من الفرائض وأما كانت فروعا للإيمان لأنها لا تصح بدونها وهو
صحيح بدونها وهي أي العبادات الخالصة أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوا
أما الإيمان فالتصديق أصل محكم لا يقبل السقوط والآخر ملحق بالتصديق
لأنه يعبر عما في الضمير والزوايد في الإيمان تكرار الشهادة مرة بعد أخرى
والأصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكاة المرتبة للنعمة
المال ونعمة البدن أصل لأن المال وقاية له ثم الصوم لأنه شرع لفهر
النفس فلا يصير قربة إلا بواسطة النفس وهي مما دون الوسطة في

المشتق
سائر

في الزكاة لأن النفس تميل إلى الشهوات وهي صفة قبيحة فيزولها بصفة
الفقر فكانت أقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة بهجرة من
الأوطان والخلان وفيه قطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج
بمنزلة الوسيلة إلى الصوم وبعده هذه الجملة الجهاد لأنه من فروض الكفاية
وما تقدم من فروض الأعيان وأما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات
وسننها لأنها شرعت كمكملات للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة
والمراد بكاملها أن يكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب
وحده القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل **أما** عقوبة
فلأنه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل **وأما** القاصرة فلأنها عقوبة
مالية ولا شك أنها قاصرة بالنسبة إلى البدنية وحقوق داره بين العبادات
والعقوبة كاللغارات **أما** أن فيها معنى العبادة فلأنها تؤدي بها عبادة
محضة كالصوم والاعتقاد **وأما** أن فيها معنى العقوبة فلأنها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجترأة على أفعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الخطر وعبادة
فيها معنى الموت وهي القتل والكلفة كصدقة الفطر فان في جهة العبادة
وهي كونها صدقة ولهذا شرط لا يجزأ بصفة الفنا وشرط النية ووجه
الموتة وهي أنها تجب على الإنسان بسبب رأس غيره وموتة في معنى
العبادة كالعشر **أما** جهة الموتة فيها فلأن العشر بسبب حفظ الأراضي
لأنه يصرف إلى مصارف الزكاة والفقراء الغارين الدافعين شر الكفرة
والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال ربم أنكم تنصرفون بضغائنكم
فيكون الأراضي محفوظة بالعشر **وأما** جهة العبادة فلأن مصرفه مصرف
الزكاة **وأما** جهة غلبة الموتة فلأنها باعتبار الأصل وأما الأرض النامية
وجهة العبادة باعتبارها ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار
الأصل راجح وموتة في معنى العقوبة كالحراج فإنه باعتبار رتقته

مؤنة وباعتبار الاشغال بالزراعة واما سبب الدل في الشريعة كونه
اعراضا عن الجهاد وعقوبة الا ان الارض اصل التمكن من الزراعة وصف
وكان مع المؤنة فيه اصلا وحق اي الثمن من حقوق الله تعالى قائم
نفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شي ومن غير ان يكون
سبب مقصود يجب على العبد ادائه **فانه قلت** لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا
مقصودا **قلت** لان الجهاد ما شرع الا لاجل الله وادفع شوكه المتكبر
تقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وهذا جائز
ليس باسم لان ما لم يلزم ادائه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الدنيا
واوساخهم فتول اخذه وقسمته من كان خليفة الله في الارض وهو
لان نائب الشرع كمنس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فضا
المصائب بالجهاد وكله تعالى كما قال قل الانفال لله والرسول لكن اوجب
اربعة اخماس للغنائم منه عليهم لان العبد لا يستحق العمل لولاه شيئا
والمعادن المعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الارض من الذهب
والفضة وحقوق العباد كبذل المتلفات والمقصوبات وغيرها كالدية
المبيع والثلث وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله
او للعباد الى تنقسم الى اصل وخلف فالايان اصل التصديق والاقرار
كما هو مذاهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه احكامه كافي المكره على الاسلام فان اقراره قائم مقام
جميع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد
الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان
حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في

في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصغير اذا
وقع في الغنمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فثبت هناك
يصل عليه سبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه
لا يكون الخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض
مرتب على البعض وكذلك كالتصديق والاقرار في انها اصلان والاداء
خلف عنهما الطهارة بالمال اصل واليتيم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلاف
عندنا مطلق يعني الحديث يرتفع باليتيم الى غاية وجود الماء فيثبت له ابا
الصلاة وعندنا في ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج
الى الصلاة لاكونه رافعا للحديث فيكون خلفيته مفيدة بوقت قيام الضرر
حتى لم يجز اداء الفروض بغيره واحدا ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر
لكن الخلاف بالاصل بين الماء والشراب في قوله اي حنفية والى يوسف
استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء
عند النقل الى اليتيم بقوله ولم تجدوا ماء فذلك ان الخليفة بين الماء
والشراب كما نص على المجض في قوله واللائي يئسن من المجض الا
علم ان الشر خلف عن المجض لا عن التبرص وعند محمد وزفر الخليفة
بين الوضوء واليتيم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلواكم امر باليتيم
عند العجز بقوله فيتموا فثبت الخلاف بينهما لا بين الماء والشراب وبينني
عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة اليتيم المنوصين فانه يجوز
عندهما لانه لما كان التبراب خلفا عن الماء لم يكن خلفيته بين الطهارة وبين
بين طهارة اليتيم اضعف من طهارة المنوصي بل يكون مثله وعند محمد
وزفر اليتيم خلفا عن الوضوء كان اليتيم صاحب خلف فيكون طهارة
والخلاف لا يثبت بالرأي بل بالنص اي بغيره او دلالة ادائه انتفاء
ثبوت الخلاف بالرأي لا المحصر فيها كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل

بالنقص وشرطه أي شرطه كونه خلفا عن الأصل عدم الأصل للحال على احتمال
الوجود ليس السبب متوقفا للأصل ثم بالعجز عنه يتحول إلى الخلف فيصح الخلف
وأما إذا لم يحتل الأصل الوجود فلا أي فلا يكون موجبا للخلف لأنه لم يتوقف
النسب موجبا للأصل حتى أن الخارج من البدن إذا لم يكن موجبا للوجود
كالدم والعرق لم يكن موجبا للثمن ويظهر هذا في عين العنوس فإنها لما
لم تنفق موجبة للأصل وهو البر لم تكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة
والخلف على مس السوء فإنها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة وأما القسم الثاني من التقسيم المذكور في أول الفصل فاربعة
الأول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به إلى المقصود وفي الشريعة يعرف
المقصود وهو أقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا إلى الحكم خرج بهذا العقد
العلامة لأنها ليست بطريق إلى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير أن
يضاف إليه وجوب خرج به العلة ولا وجود فخرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلة أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلا لا بواسطة ولا
بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه
معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم أي بين وجود السبب ووجود الحكم
علة لا تضاف إلى السبب أي لا يكون مستفادة منه كدلالة انسانا في
أول انسان انسانا ليسرق مال انسان أو ليعتقله ففعل المدلول المضمون
الدال شيئا لأن الدلالة سبب محض وقد يتخلل بينه وبين حصول
المقصود ما هو علة غير مضافة إلى السبب وهو الفعل الذي يباشره
المدلول باختياره فلم يكن إضافة إلى السبب **فإن قلت** هذا منقوض
بما قالوا إذا سعى انسانا إلى ظلم في حق آخر بغير حق حتى غرته ما لا يجب
القضاء على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على الصيد فتعجب على
الدال ضمان الصيد **قلت** ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فيصيد

زجواهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المنفذين ودلالة المحرم
جناية لأنه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة للامن
عنه فيكون جناية فيجب القضاء عليه كما لو دعي إذا دعي السارق على التوبة
بضمين لكونه تاديبا وكالما التزمه من الخلف فإن أضيفت العلة إليه هذا هو قسم
الثاني أي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة إلى السبب
صا للنسب حكم العلة حتى صار الحكم مضافا إليه كسوق الدابة وقودها فإن
كل واحد منها سبب تلف ما يتلف بوطء حالة السوق والفتوى وقد يتخلل
بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة إلى السوق
والقود لأنها أكرأ الدابة على التاديب فيكون لهذا السبب حكم العلة كونه علة
في الحقيقة والحكم يضاف إلى علة العلة إذا لم يكن العلة صالحة للاضافة إليها
وهي هنا العلة غير صالحة ولأن فعل الجاهل هو فيكون فعل الدابة مضافا إلى
السائق والتاديب فيكون التلف مضافا إليه فيما يرجع إلى بدل المحل وهو القضاء
وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا إليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص **فإن قلت** أكرأها على اليسر على الاتفاق
وهو أن التزم ضمانا فكان ينبغي أن لا يجب القضاء **قلت** القود والسوق
مشروطان بالسلامة لا على الإطلاق والقصد ليس بشرط في ضمان في
حقوق العباد واليمين بالله مع قبل الحنث أو بالطلاق أو العتاق والمراو
من اليمين فالطلاق والعتاق تعليقهما بالشئ كقولك إن دخلت الدار
فانت طالق وإن دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذم وعين
المعلق به وهو قولك أنت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث
لأن اليمين شرعت للبر سواء كانت لله أو لغيره والبر قسط لا يكون طابقا
إلى الكفارة في اليمين بالله ولا إلى الجزاء في اليمين لغير الله تعالى لأن البر
مخرج من الحنث لأنه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل

الجزء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان
اليقين او المعلق بالشرط يجتهد ان يفيض الى الحكم عندنا زوال المانع
سمى سببا لكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وعند
جعل اليقين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليقين هو التي
توجب الكفارة عند الحث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
وكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تارة الحكم ولكن في معنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا
بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان السبب لا ينعقد في
محل ولكن لا يعلق الذي سببه سببا مجازا شبه الحقيقة اي جهة كونه
علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو حال عن شبهة العلية كما هو
عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليل هذه اثره الخلاف فعندنا يبطل
وعنده لا بصورة النزاع ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقت ثلاثا فزوجت بزوج آخر ودخلت ثم عادت الى الاول بنكاح
صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهه من محل ينعقد فيه والتعليل بالشرط
حائل بين المعلق ومحل فوجب قطع السببية بالكلمة واذا لم يبق له جهة
السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال ضرورية سببا في الزمان الثاني لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل كيفية احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الخالف فتبقى بقاءها ولا
يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعناق بالملك مع عدم المحل في
الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليل حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم
وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليل بمنزلة اليقين واليمين شرعت للبر
والبر لا يحصل غايبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر

ليتحقق معنى المحل او المانع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال
شبهة الثبوت ليكون اليقين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للمغصوب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح البر
عن القيمة واليمين والكفارة بما حال قيام العين ولو لم يكن لا ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من شبهة لا يبقى الا في
محلها عن لا بد شبهة السبب من محل محل يبق في كالحقيقة يعني كحقيقة
السبب لا يستغنى عن المحل او شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقة
الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في حق الحرة لان حقيقة لا يثبت فيه
فاذا كانت المحل يبطل معنى تنجيز الثلاث قد فأت المحل فيبطل شبهة الثبوت
فيبطل التعليل لان التعليل ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة
الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبق
بدون تلك الصفة بخلاف تعليل الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا
هذه اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء التعليل لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليل الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل الابتداء لان ذلك
الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث
ان ملك اليقين في الرقيق يثبت به مالكية الاعناق فصا النكاح بمعنى
علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليل الحكم بحقيقة العلة
لا يصح كما لو قال ان اعتقك فانت حر كان باطلا فالتعليل بشبهة
العلة يبطل شبهة ايجاب اعتبار الشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليل لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصا التعليل بشرط ان يوفي
حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية المعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط

توضيحه ان شبهة التطبيق في الحال يقتضي المحلية يقتضي التعليق باعتبار
ثبوت سببها مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل
وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة تلك يقتضي بطلانه نصرا ومعارضة
فتنافيا فلا يحتاج الى الحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا
سبب في الحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة الجازم
التصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهرا والشهر من ان يكون
سببا في حقه مثل في حق المقيم حتى يصح الاداء منه وهو من اقسام العلة
على ما يجب في اقسامها اشياء اخرى وسبب شبهة العلة كما ذكرنا في اليقين
بالطلاق والاعتاق ومنه يعرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب
مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي
وجه المحصر ان المقتضى الى الحكم ان يكون في الحال او في المآل لا السبب الحقيقية
والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهو مأخوذة من العقل
والثالثة بعد الشرية وهي الامر المنبثق للحكم في الشرع ^{باعتبار} ^{باعتبار} ^{باعتبار}
الشرعية ما عرّفه المصنف وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترزة
عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترزة عن السبب والعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلة الموضوعية كالباع والتملك وغيرها
والعلة المستنبطة بالاجتزاء كالعلة المؤثرة في القياس لان الحكم المنطوق
عليه يضاف الى العلة بالنسبة الى الفروع وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون
في الشرع موضوعا لموجبه ويضاف ذلك الحكم الموجب اليه بلا واسطة
والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك وثالثا ان يكون
علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجوده ما غير تراخ ^{الحكم} ^{الحكم} ^{الحكم}
استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام

والثاني هو السبب المجازي والاول ما ان يكون له
تأثير او لا فالاول السبب الذي في المعنى العلة والثاني

التكرار للحكم

علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالباع المطلق فانه موضوع للملك
والمملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع
لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي عنه وعلة
اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة
اسما لانه موضوع في الشرع حكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال
هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له قبل وجود الشرط واليهين بانه يقع
بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليه فيقال كفارة
اليقين كذا في جامع الاسرار والمائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها
هي التي تكون موضوعا في الشرع حكما واليهين بانه ليس بموضوع للكفارة
بل للبرقة فلا تكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لانه المؤثر
في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما او
المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله والباع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس علة
حكما لانه المالك الثابت الى زمان اجازته المالك والايجاب المضاف
لا وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى
زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما ^{ووضع} ^{ووضع} ^{ووضع}
لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ولانه مؤثر في وجوب
الزكاة لان الفداء يوجب الاحسان الى الفقراء والفداء يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا ^{المثال} ^{المثال} ^{المثال}
الذي مسس فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكم ملك المنفعة التي تؤجر
في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا

لا حكما كالباع بشرط الاجارة
لان موضوع
الملك اسما
معنى

للملك فلا يكون علة حكما وعلته يعني الرابع علة في جزئ الأسباب
 أي في مكانها والمراد به مشابها لها شبه بالأسباب تفسيره كقوله
 القريب فانه علة للملك والمملك في القريب علة للعقود فيكون العقوق
 الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء
 سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العقوق مع علة والى
 الملك مضافا اليه كان علة شبه الأسباب ومرض الموت وهو علة اسباب
 المريض عن البرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه يجوز
 عن تصرف الغلمان لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس علة
 حكما لانه حكم الى انصاف الموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل انقضاء
 الموت به ثبت الحجر مستندا ولكنه شبه الأسباب من حيث ان الحكم يثبت
 به والتفكيرية عند أبي حنيفة رحمه الله يعني تعديل الشهوة وعند أبي حنيفة علة
 الحكم الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب انه اذا علة فلا تاف في معنى
 علة العلة الحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محض فان الشهادة بدون
 التزك لا توجب الرجم فكانت التفكيرية علة العلة والعلة مع حكما مضافة
 الى علة الحكم فاذا رجع المذكون ضمنوا الدية ولا يضمنون عند ما
 لانهم اثنوا على الشهوة وخبروا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا
 بان قالوا هو محسن واما انما شبهة بالسبب فلو جرد الواسطة بينهما
 وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي كذا ذكر من الامثلة كل ما هو علة
 العلة فانها علة تشبه الأسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
 الحكم بوصف هو قيام بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون
 الصفه فهنا مضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة
 الاخيرة تضاف الى الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا
 بواسطة اخذت شبهة بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه او

او روه الشيخ في الموضوعين متابعي الفخر الاسلام فانه اوروفي باب تقسيم
 السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار التشبهين اعلم ان هذا التقسيم
 أي التقسيم الرابع اما عايد الى العلة اسما ومعنى لاحكاما كالمريض واما الى
 معنى لاحكاما ولا اسما كالتمزيكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء
 القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل
 واحد منها وكذا امكن وجود كل منها بدون جعله قسما آخر ووصفه
 شبهة العقل أي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا
 ولكن يكون له شبهة العقل حتى لو وجد احدها قبل الآخر لا يكون سببا
 محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات
 الحكم او لولم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن
 العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون
 له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هو المجموع لا هو وحده ولهذا
 جعلنا الجنس القدر علة محرمه للنسبة لان في النسبة شبهة الفضل
 فان للتقدمية على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل ثبتت غيبة
 ولا يثبت به حرمه الفضل لان اقوى الحرمين ولها علة معلومة فلا يثبت
 بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كانه وصفي العلة فان
 الوصف الذي يوجد آخر علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
 يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع الحكم لان الموضوع له هو مجموع
 فلا يكون احدهما علة حقيقة واما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول
 لانه ترجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأة ان
 دخلت ما بين الدارين فانت طالق فانه وجوده داخلها في الملك تطلق
 وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك
 لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق

العلة
 شبهة
 جردا
 وحده
 لا يكون
 سببا
 محضا
 بل هو مؤثر
 في اثبات
 الحكم

عند علمنا هذا خلافاً لغيره لا تطلق في الصورة الأخيرة كما في الثاني
والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم
للخص والحدث فان السفر علة للرخص اسما لا مضاف اليه في الترخيص
يقال رخصة السفر لا قطار والقصر وحكما لا تاتى تثبت بنفس السفر
متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لان
المؤثر في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى
الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس علة بمعنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج الجنس لكن
لما كان الاطلاع على حقيقة متعذرا وكان النوم المخصوص سببا في
الخروج الجنس اقيم مقامه ودار الحكم عليه علة **مع العلم** ان هذه الاقسام
انتهى ذكرها المص اي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عجز عنه بقوله علة
في جز الاسباب عايد الى العلة اسما ومعنى لاحكاما **والا** الى العلة معنى
لاحكاما ولا اسما لكن المص شبه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا
والقسم الخمس الذي عجز عنه بقوله ووصفه شبه العلة وهو علة
لاحكاما ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة
مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية
تقدما على الحكم قيد بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنته مع معلولا
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الحاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولا زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع
المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقراها معا
كما لا استطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان

لان العلة الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر وهذا يفسخ
بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين **قلت** ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقول
سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ
ولا يثبت البقاء فيها وادار موضع الضرورة وقديما السبب الداعي
والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثاله
الدليل مقام المدلول لاخبار عن المجبة اقيم مقام المجبة في قول الزيل
لا امرأة ان كنت تحبيني فانت طالق اذا اجرت عن المجبة طلقت
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اجرت خارج المجلس عن المجبة لا تطلق
لان التعليق بمجبة يشبه تخيير من حيث انه جعل الامر هو موقفا
الى اخباره والتخيير مقتصر على المجلس والتدقيق بين السبب والدليل ان
السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل
به العلم بالمدلول لا غير ذلك اما دفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء
فان الموجب له اشتغال رحمه الامة بمااء الغير والاخر ازعن قربانها واد
بقوله دم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره
ولكن لما كان اشتغال رحمه بمااء الغير اخصيا اقيم الدليل عليه وهو
حدوث الملك في مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته
ودفع العجز عن معرفته لانه بحدوث الملك يمكن من وطئه سبب
رحمها بمااء وغيره انما الاستبراء كالحلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام
الدخول وكذا التلحاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب والاحتياط
اي يكون اقام السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت
النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطئ من النظر وغيره
اقيمت مقام الوطئ في الحرمة لاجل الاحتياط اول دفع الحجج كما في السفر

عقود الشرعية

والعلم الحالى عن الجماع فانها اقيم المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق
 بين الضرورة ودفع المخرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقف على الحقيقة
 اصلا وفي دفع المخرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة
 بحسب الاشخاص ولكن فيه مخرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام
 الشرط وهو في اللغة العلة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق بالوجود
 دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
 يزيد بها قيدا وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به وجوده
 فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم
 الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية
 على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى الطلاق المعلق به في قوله ادخلت الدار فانت
 طالق فانه انعقاد انت طالق على وقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس
 تأثير فيه وشرط هو في حكم العقل يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه كقوله
 في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علة السقوط وقلة السقوط
 هو التلف والشيء سبب محض للسقوط لانه مفضل اليه في الجملة وليس بعلة لانه لا يؤثر
 المشي فيه بل وقوعه ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي التلف وكان
 موقفا على زوال المانع وكان حيز البرازالة للمانع واجبا للشرط وشق الزرق
 الذي فيه مانع فانه شرط للسيد لان علة هي ميعاته ولكن الزرق كان مانعا
 وكان تأثيره موقفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع فيه اجابا
 للشرط فثبت انها شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم
 اليها لان التلف والسيد ان امران جبليا لانه مخلوق فان عليها من غير اختيار
 منها فانه لم يكن اضافة الحكم اليها اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب
 وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فاعل مختار لا يكون ذلك
 الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل لا اختيارا

معنى ظنوم

بفعل فاعل مختار احترز انما يتخلل بينه وبين مشروطه طبع كقولهم لا يكون
 ذلك احترزا عما يكون منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب
 قفص عند محمد وبقولنا يكون سابقا احترزا عما يكون وجوده متأخرا عن
 صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لانه وجد
 التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على
 انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار
 تقدمه على العلة فمضى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب
 في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون بشرط محضا لا يقال الشرط
 قد يتقدم على صورة العلة كما لا يشهد في النكاح وهو متقدم على العلة
 الايجاب والقبول صورة ومعنى لاننا نقول لانك تقدم الشرط على صورة
 العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا تقدم لم يتخصص شرط
 بل كان مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن الافضاء الى
 الحكم بواسطة وجود العلة كما تسبب الحقيقة كما اذا حل قيد عيني ابقا
 حله شرط لتلف العبد باقية لان علة فعله الا باق ولكنه مشروط بزوال
 المانع الذي هو القيد وكان الحذف ازالة للمانع واجبا للشرط فكان شرط
 ايضا وهو متقدم على فعله الا باق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شيئا
 بالسبب الخالص لا بالسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
 ما كانت العلة مضافة وحادثته كقوله والداية وسوقها وههنا ما هو العلة
 وهو الا باق فمحدث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع سببه
 عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
 فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالا باق فابق
 حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالا باق استعمال
 له فاذا اتصل به الا باق يصير غامضا بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة

فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة
 وهو قوله انت طالق

وابو يوسف فمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفتح لانه
اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطير ان غا
للطير والعادة اذا تاكلت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الكون
وشرط اسمها لا حكما وهو ما يقتصر الحكم الوجود ولا يوجد عند وجوده
فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرط ومن حيث انه لا يوجد الحكم عند
لا يكون شرط حكمي وذلك كما قال الشرطين في حكم تعلق بها كقوله لا رتبة
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي
يوجد او لا يكون شرط اسمها اي صورة من حيث انه يقتصر الحكم اليه في الجملة
لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف اخرها يكون
الاول شرط اسمها لا حكما حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان
الزوج احد الوالدين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى
تطلق عندنا خلافا لزوج قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه
هي ما شئنا واحدا في وجوده واداه وفي احدهما شرط الملك فذلك في الاجز
ولما ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يمتنع الى وجود الملك عند
وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجراء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل
الجزء **فان قلت** لان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع **قلت** اجمع
على تسميته شرعا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو
كالعلامة يعني القسم الخماس من اقسام الشرط وهو مثل العلامة التي
كالاحصان في الزنا على ما يجب تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغة
اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه ركن لمن قال صيغة الشرط
فيخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكم تبوءهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التعليل والعادة الفالبة ان الانسان بكاتب عبيده اذا
راى فيهم خيرا لانه شرط حقيقي اذا كتبه تجوز اذا لم يعلم فيه خيرا **قلت**

فان قلت

هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى عن ذلك المراءى بالامر
الغيب لا الايجاب والكتابة انما تبصر مذوبة او اعلم فيه خيرا كقوله في الشرط
او دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة التي
اتزوج طالق لانها فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في الشكوة لان الزوج
دخل على امرأة غير معينة فكانت نكوة والوصف في الشكوة معتبر لغيرها في فصل
دلالة على الشرط فصارت كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي
وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي
طالق او قال هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة
على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقوله
هذه المرأة فيلفظ في الاجنبية ونحو في امرأة ونقص الشرط يعني صيرته مجمع
الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او
قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة
الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود
اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالحصان وهو
عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبادة عن اجتماع سبعة اشياء من جملة ما
كون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور **قلت**
المراوم الاحصان في التعريف اجزائه الستة المذكورة مجازا والاحصان
المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيما قال شمس الائمة شرطا للاحصان
على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ

واما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
 تكيل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس شرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف
 انعقاده على الرجم على احصان بعده يحدث فان الاحصان لو وجد بعد الزنا
 لا يثبت بوجوه الرجم ومعلوم انه ليس بعلامة ولا سبب ايضا لان ليس بطريق
 اليه ففرقنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجوبا عند وكلمة عبارة عن حالة
 في الزنا يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد
 كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرط هذا هو المختار لبعض المتأخرين واما
 حجتنا المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
 لا يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المشايخ وقولهم لم يتعلق به وجود
 مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدون كسرقة لا توجد المقطع بدون النصب
 وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
 اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس شرط حقيقي بل شرط
 مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او
 رجعوا وحدهم لا يضمنون رية المرجوم لان الاحصان علامة
 غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بالوجوب ولا وجود
 ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
 ثم رجع شهود الشرط وحدهم فاتهم يضمنون عند بعض المشايخ
 لان الشرط صالح بخلاف العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق
 الوجود به وبثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
 وحدهم ضمنوا رية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصح بخلاف
 ولكن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان
 شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة او جهل شهود
 العلة وهو الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبارا ولا اعتبارا

للاضافة

للتحلف عند امكن الاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط
 اذا رجع شهود الشرط واليهين بل انضمام على شهود اليهين خاصة
 لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا
 وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط
 فصح تسميتهم بشهود العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة
 قال تسمى الالة لانهم قايما على شهود الاحصان اذا
 رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب انضمام عليهم لوجود التعدي
 منهم لما ذكرنا في تعليق بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
 الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
 حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الحصول الحميدة فصلا
 مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل في الاهلية** لما فرغ من بيان
 الحجج وما يتعلق بها شرعا في بيان الاهلية اذا الخطاب لا يثبت في
 غير اهل العقل معتبرا لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب او الخطابة
 لا يفهم بدون خطاب من لا يفهم فصح فكان معتبرا له وانه خلق حقا
 متفانا فكم من صغير يخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الامم
 لا عبارة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها
 ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبارة دون
 العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطالوا ما ان صبي عاقل لعدم
 ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل
 علة موجبة لما استحسنته على سبيل القطع مثل معرفة الوجهة التصديق
 محرومة لما استبقته على القطع فوق العلة الشرعية لان العلة الشرعية
 امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلة العقلية فانها موجبة
 بنفسها وغير قابلة للتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدرك

العقل **فان قلت** اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدرك العقل
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغير **ما قلت** ارادوا به ما لا يدرك
تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بطلان
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى لان كل
واحد منهما ما يستتبع العقل وما ذكرنا من الامثلة ليس كذلك اذ يدرك
العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية ان يكون وجه حكمها غير مذكور
بالعقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم **فانه** قال لا يهني اني اراك
وقولك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي **فانه** قال اراك
ولم يقل اوحى الي ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين وكانوا
في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقت اى التوقف عن الطلب
اى طلب الايمان وترك الايمان والبصيرة العاقل مكلف بالايمان ومعرفة
الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ الجبل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اهل النار لو جوب الايمان بحجج العقل **واما** في الشرايع فمعذور حتى
يقوم عليه الحجة ولهذا روى عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة
حتى قال الشيخ ابو منصور في البصيرة العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله
رفع عن امتي القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر
النص في ظاهر الرواية ما قاله صاحب التقيوم وفخر الاسلام وذكره المصنف
بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بحجج العقل فاذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يمكن فيها من
التأمل والاستدلال بان يبلغ في شاطئ الجبل ومات في ساعته واذا
اعانته تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان التأمل

العقل

واذراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن ثم
الفقد بالنظر في الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه
المدة كان الاستحقاق الحجة فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان
للموصل وليس على حد الامهال وليلا يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام
اعتبارا بالمرتب فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف
الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى في زمان قليل ولا يهتدى
غيره فمعذور تقديره الى الله اذ هو العالم بمقدار الحق لكل شخص **فمعذور**
عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان عقل من التأمل
حتى ملك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا لان المعبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معذور
عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندهم لم يضمن وان كان قتل
حرانا قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان البصيرة
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كن معذرين
حتى نبعث رسولا نحن العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر
وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان البصيرة العاقل وان لم يكن مكلفا
به اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله رفع القلم
عن ثلاث عن بصيرة حتى يجتمعا الحديث والجواب عنهم بجتمعا ان يرا
من العذاب المنفى العذاب الديني فلا ينشأ من حجة والاهلية نوعا
اهلية وجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء
على قيام الالزمة اى اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجوده ووجه صحة
وهي محل الوجوب والالزمة في اللغة العهد وفي الشريعة نفس العهد
والمراد بانفسه ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد

الذي عاين الانسان رب يوم الميثاق والاولى من يولد له ذمة صالحة
 للوجوب له ^{في غير ما جماع الفقهاء} حتى يثبت له ملك الرقبة بشره الولي وجب
 عليه الثمن ولو انقلب طفل على الانسان فملكه والجنتين قبل انفصاله عن
 الام جوارا من وجهه ولهذا يعتق بعقده ويدخل في البيع تبعالا وكذا
 لما كان منفردا بالحيوة ومعدلا لانفصال لم يكن جوارا مطلقا فلم يكن له
 ذمة كاملة حتى صلح لان يجب عليه الحق من العتق والوصية والارث والنسب
 ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب
 نفقة الاقارب واذا انفصل عما ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب
 الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بل المقصود حكمة وهو
 الاداء عن اختيار ليتحقق الابتداء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه
 فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمة كما ينعدم الحكم لعدم محله
 فبيع الحر فاما كان من حقوق العباد ومن الغرم كضمان الاتلاف والعوض
 كالثمن المبيع ونفقة الزوج والا قارب لزمه اي الصبي نفقة الزوج
 فانما صفة بشرية بالعوض او يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل
 حصل عوضه واما نفقة الاقارب فتؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب
 على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفاية اليه وذلك لما
 يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمة وما كان عقوبة
 كالقصاص او جزاء الحرمان الارث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح
 لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه
 عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس
 بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي
 متى صح القول بحكمه اي حكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج فانها
 في الاصل من المؤمنين ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليس بمقصود

المستلزمات

والمقصود منها المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول
 بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها
 او العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور
 ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمة ^{المؤاخذة}
 بالفعل واهلية اي النوع من نوعي الاهلية ادراوهي نوعان بالاستفراغ في صورة
 تبثني على القدرة القاهرة من العقل القاهرة والبدن القاصر ولا خلا
 ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل
 وهي بالبدن واذا كان تحقيق القدرة بهما يكون كمالها وكما هو وقصورها
 ثم الانسان في اول احوال عديم القدرتين ولكن فيه استعدادان يوجد
 كل واحد منها بخلق الله تعالى تعالى الان يبلغ درجة الكمال فتقبل
 بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كان واحدة من القدرتين
 قاصرة قية والمعنوية البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قويا
 البدن وتبثني عليها اي على الاهلية القاهرة صحتها الاداء على معنى انه لو
 وقع الاداء يكون صحيح ولا يجب وكاملة تبثني على وجوب الاداء وتوجه
 الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال خراجا والخروج منفى فلما لم يكن
 ادراك كمال العقل الا بعد تجرته وتكلفت عظيم اقام الشرع البلوغ الذي
 يعتدل لديه العقل في الغلب مقام اعتدال العقل بتيسر ابدليل قوله لم
 رفع العلم عن ثلث عن الصبي حتى يجتلم والجنون حتى يفيق والنايم حتى
 يستيقظ والمداء بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء
 والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتداء صحة الاداء على
 الاهلية القاهرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام
 على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يجتلم غيره اي غير الحسن هذا
 اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحة من الصبي لانه

القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن القاصر
 واداء الكامل على ما

نفع محض وكان علينا فخر بذلك وقال سبقتكم بالاسلام طرا حطيا
فما بلغت اوان حطى واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امراته المشتركة لمضاف الى الكفر الباقى على كونه لا على
اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم ادائه والى دليل عليه انه اذا اتوصف
انصبى ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم يبين امراته ولو لم الاداء لكان
المنازعة كفا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا
فغير شأباه الكافر ولا تبين منه امراته المشتركة لانه ضرر واما في حق احكام
الاخرة فالقول بصحة واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت
الاسلام في حق احكام الاخرة ثبوتها في احكام الدنيا لان احكامها منفصل
عن الاخر فانه من اسلم بلسانه دون قبله فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن
في احكام الدنيا ولذا يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبى
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة
بصحته رده في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولا يثبت بينه
امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام
عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل جبر على الاسلام
ولكن دم سدر لو قتل احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه بشى كالمردة
لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شى او قال ابو يوسف والتشافي لا يصح رده
في حق احكام الدنيا لانه ضرر محض واما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض
فانه قيل انصبى كان مرفوع القلم فكيف يعتبر رده **قلنا** انه مرفوع القلم فيما
يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين
اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصدقة ونحوها كالتصوم والمسلم
والحج فانما يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض
يصح الاداء من غير لزوم عمدة اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لا يجب اتمامه

والمضى فيه حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم
محض لانه يعنى اداء ما فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله ان كان نفعها محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضها ما يصح بها
اى مباشرة انصبى هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا
يشوب نفع في العاجل كالطلاق والعناق والصدقة والقرض والوصية
تبطل اصلها فانه في ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال شمس الامة في
اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق انصبى غير واقع وهذا وهم عندي
لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته
عرض عليه الاسلام فان اى فرق بينهما وكان ذلك طلاق في قول ابي حنيفة
واذا ارته وقعت الفرقة بينه وبين امراته كان ذلك طلاقا عند محمد
واذا وجدته امراته مجبوا فحق صتمه فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند
بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت عند الحاجة وفي الدايير بينهما اى
النافع والضار هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعه فانه كان خابرا كان ضررا ونحوه
كالاجارة والتمكاح يملكه برأى الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأى الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع
برأى الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغين الفاضل
الا جانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندنا ينفذ تصرفاته باعتبار
انضمام رأى الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ من الولي
بالغين الفاضل لا ينفذ مباشرة انصبى بعد اذن الولي له ولو باشر البيع
بغير فاحش من وليه فعن ابي حنيفة روايتان وفي رواية لا يجوز
لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء حيث انه يتوقف الى رأى الولي

فثبت شبهة النسيان في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة
 وهو التصرف مع الولي لا احتمال ان الولي اذن له في البيع لم يحصل مقصود
 لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجتناب في رواية يجوز لما
 قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها به مباشرة وليه
 لا يعتبر عبارة اي عبارة الصبي فيه كالا سلام والبيع فانه مولى عليه فيها
 لانه يصير مسلما باسلام ابيه وولده لا ينفع بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية
 فيها فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارة
 فيه كالوصية فان وصية باعمال البر هي عنده لانها محض حصول باثواب الآخرة
 بعد ان استغنى عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال
 وعندنا وصية باطله سواء كان بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعد
 لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
 وهو لا يقدر ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفقرة بين
 الابوين وبينها وله حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين
 ثم يجزى الولد بينهما عنده فاتها اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل
 بمباشرة الولي فيعتبر عبارة فيه لما روي ان النبي لم خير غلاما بين الابوين والجد
 عنه انه لم دعا كذلك الغلام فبكره دعائه اختار ما هو نفع له ولم يوجد له
 في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وارض
 ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولذا نسب الى السماء
 لانه خارج عن قدر العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العاقبة
 لخرجه عن قدرة العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
 باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في مهية الانسان فكل من احرارنا
 وهو الصغر في اول احواله كالمجنون لان عديم العقل كالمجنون بل
 اذن حاله لانه قد يكون للمجنون تميز وقرق آخر ان المجنون ليس له

حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأته يؤخر العرض الى ان عقله
 اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا يقع الفقرة بينهما ويطلب المهر
 في الحال والفرقة والمطالبة عمدة وهو ليس من اهله واذا اسلمت
 امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسم المجنون
 تبعوا وان ابيا يفرق بين المجنون والمرأة ولا فائدة في تأخير العرض لان
 المجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار لكل المرأة وهو كونه تحت كافر وزايجر
 لكنه اي الصغر اذا عقل اي ظهر شيء من ان العقل فقد اصاب ضربا اي نكاحا
 من اهلية الا وادلا الاهلية الكاملة لبقا صغره وهو عذر فيسقط به اي
 بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم
 والزكوة وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط بانها
 ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه وصية الايمان لانه لا يحتمل السقوط
 لان الله تعالى دائم منزله عن الزوال فيكون وجوب توجيده وانما حتى ان اذا
 اي آمن الصبي كان فرضا لانفا لا يرى انه اذا امن في صغره لزمنا الاحكام
 التي ترتبت على صحة الايمان من حرمه الميراث ووقوع الفقرة بينه وبين
 زوجته المشتركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيره لا يقال لم لا يجوز
 ان يكون نفلا فخرضا لان الايمان لا يتنوع العقل وفرض وانما هو نوع واحد
 وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يجد
 كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء
 ثانيا وجملته الاخر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه
 يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة
 اي تسقط عن الصبي عمدة ما يحتمل العقوبة بانه احراز عن الردة فانها
 لا يحتمل العقوبة بعد من الاعذار والمراود من العهدة هنا لزوم ما يوجب النسيئة
 والمواخاة ويصح منه اي من الصبي بان يباشره بنفسه وله اي للصبي

بان يبا شرعية لاجله لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه لقبول الهبة وكونه ما هو
 نفع محض لان الصبا مظنة الرحمة طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى الرحم
 عليه وشرعاً لقوله من لم يرم صغيرنا الحديث فلا يحرم اي ان يصبي عن
 الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطأ وهذا يخرج عن قوله بوضع عنه
 ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحمل التسقوط بالعفو والاعتناء
 فيسقط العذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل
 الصبا لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق
 هذا جواب سوال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة
 موضوعه عن التصبي مفوض بحجته عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بها
 عن الميراث وهو تبوع وعهدة وجوبه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء
 عن الجناية كما في الحرمان عن الميراث بقتل بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق
 والكفر ينفيان اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الورثة خلاف الملك
 والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله نعم ولكن يجعل الله للحاقرين على المؤمنين
 سبيلاً والارث مبني على الولاية والجنون وهو افة تحتل الدماغ فيبعث
 على الاقدام على ما يضار مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل
 العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلف
 وجوب الدية والارثس ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن التصبي وكذا
 الطلاق والعقاق والهبة وما اشبهها من المضر غير مشروع في حقه كذا اي
 الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحساناً لانه اذا تمتم
 لم يكن موجبا للخروج عن المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاعذار
 واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤدياً الى الخرج في القضاء لدخوله في حد التكرار
 وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقله ثم جن طام الجنون
 الاصل بان بلغ مجنوناً فقتل الصبا عند اي يوسف حتى لو افاق قبل مضي

الشهر بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم وليمة من وقت البلوغ لم يلزمه
 قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض قبل
 الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل
 في وقت نقصان الدماغ على خلق عليه من الضعف الاصل في مكان امره
 فلا يمكن الحافه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد اكمل
 الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن الحافه
 بالعدم عند انتفاء المخرج كالنوم والاعذار وحق الامتداد في الصلوة ان
 يزيد على يوم وليمة لكن باعتبار الصلوات عند محمد عن مالم يصير الصلوات
 عند محمد لا يسقط عنه القضاء باعتبار الساعات عند ما حتى لو جن قبل الزوال
 ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لانه من حيث الساعات
 اكثر من يوم وليمة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
 ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد
 يحصل بالكثرة ولما لم يكن لانه لا يمكن ضبطه اعتبر ادناه وهو ان يستوعب
 العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليمة فوكدت كثرته
 بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فغير نفس الاستيعاب
 وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر لم يلزمه
 تدارك ما مضى عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان
 ميتاً في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لم يجب
 عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاق فيه سواء
 ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النسبة لزمه القضاء ولو افاق بعده
 فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق
 الحول وهو الصحيح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية و
 ابو يوسف اقام كفر الحول مقام الكل تيسيراً فان اعتبر الاكثر ايسر واحض

على المكلف من اعتبار الكل لا اقرب الى التسقوط والعلة ووافقة توجب
خللا في العقل فيعبر بها جبه مختلف الكلام يشبه بعض كلام بكلام العقلاء وبعضه
بكلام المجانين فكذا سائر اموره فلما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في
عدم العقل يشبه العتة باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل
فيه وهذا قال المصنف وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العتة
صح القول والفعل فيصح عبادة الله وان لم يجب عليه واسلامه وتوكيله بيع
مال غيره واعتاق عبده غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اى
العتة يمنع العهدة اى الزام شئ فيه مضرة فلا يطلب المعتوه في الدلالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالمضومة فلا يصح طلاق امراته
ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي وبيعه ولا شرأوه بدون اذن الولي
واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنقبة لان المنقبة عهدة
يحمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحمل للعفو شرعا لانه حق
العبد والضمان شرع جبر الى استهلاك من المعصوم وكونه اى الى
ان يكون المستهلك صيبا او معتوا لا ينافي في عصمة المحل لانه ثابتة حتى
العبد اليه واذا اتى المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف
حقوق الله فانما يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
ويوضع عنه اى يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات
ولا يثبت في حق العقوبات ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه
كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والحرمة لانه دليل العجز ولا يلى على غيره اى لا يلى للمعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان

وهو بداهة فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى
التعريف وقيل هو ما يعتري الانسان بدون اختياره فوجب
العقوبة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطر ولصدقه على النوم
والاغما وقيل هو جهل ضروري بما كان يعمل مع علمه بامور كثيرة لا
احرز بقوله مع عمله عن النوم والاغما وقوله لا باقة عن الجنون وهو لا يملك
الوجوب في حق الله فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط
الوجوب عنه ويلزم القضاء لكن النسيان اذا كان غائبا كان في الصوم
فانه غالب فيه لان النفس تأكل طبعها من الاكل والشرب فوجب ذلك
نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان بوجوب هيبته وخوفا
لتغور الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحال
لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناس في فعدة الاولى لان محل السلام
وليس للمصلي بهيئة مذكرة انما الفعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفو
لان النسيان من جهة صاحب المحل لا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اى نسيان
عفو في حقوق العباد حتى لو ائلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعة تحدث للانسان اختيارا منه وهو عجز عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريف للنوم اذ الاغما يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم فوجب تأخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز
ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاغما بالاشياء او القضاء على تقدير
عدم الاشياء وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق للنائم
تمييز حتى يطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء ولم يتعلق بقراءة اى بقراءة النائم وكلامه وقهره في الصلوة حكم
يبقى اذ اقرا المصلي في صلوة وهو نائم لم يصح وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدوره لا عن اختياره فكذا اذا حكم النائم في الصلوة

لم يفسد صلوة لانه ليس بكلام فاذا قرأه لا يكون حدثا وفي الخائفة والطمأنينة
واتنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قرأه النائم في الصلوة ذكر الحاكم
انه يفسد صلوة والاغماء وهو ضرب من مرض اي نوعه يضعف القوى ولا يزال
اي العقل بخلاف الجنون فانه اي الجنون يزيله اي العقل وهو اي الاغماء كالنوم
حتى بطلت عباراته بل شدة منه اي الاغماء اشدة النوم في فوت الاختيار
النوم يمكن ازالته بالنبذ بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي
مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس حدثا في بعض الاحوال
كالقيام وقد يجمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقته
فيما قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر
بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم
وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد باعتبار الساعات عندنا كما بينا في الجنون وعندنا نفس من اغشى عليه
في وقت صلوة كما لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يمتنع على وجوب
الاداء ولكننا استحسننا حديث عن ان عمار ابن ياسر اغشى عليه يوما وليلة ففقد
الصلوة وابن عمر اغشى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداد
في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادرا فلا يعتبر حتى لو كان مغشى عليه
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه بلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق هو عجز حكيم حيث لا يقدر على ما يقدر الخ
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما لكمة المال وغيره شرع جزاء على
الكفر لان الكفار لما استكفوا من عبادة الله تعالى ولم يثبتوا في اياته الدالة
على وحدانيته تعالى جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبده والحكم بالبيع
في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء بثبوت كذا اي الرق في البقاء
صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما

من احكامه من غير ان يراد في معنى الجراء حتى يبقى العبد رقيقا وان
اسلم كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتداء على
المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض خراج لزم عليه الخراج ببيع المرء عرضة للملك اي محله لا يؤخذ
من عرضة القصاص وهي قوة التي يبيع رسوته يده ولا يبتدال
اي التصرف وهو وصف لا يتجزى لا يقبل التجزئ ثبوت وزوالا كالعقوبة
الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك
فقابل للتجزئة ثبوت وزوالا فان الرجل لو باع عبده من الاثنين جازا
بالاجماع وبثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده بقي
الملك له في النصف الا في الاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزئ حتى
لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله من اعتق شفعاله في عبده عتق
كله ليس بذي شريك لتلك يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا
كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر
بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يتجزى العتق ان ثبت في البعض
دون الاثر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزيا بالقول لا اسقاطا لرق
واثبت العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار
ملكه دون امر الرق اذا لرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى
وهو شرط البقاء الملك كالحياة فانه شرط للملك ثبوت وزوالا
ملوكة فكان اعتاقه تصرف في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال
متجز وازالة المالكية يكون اسقاطا يوجب ازالة الرق فيعقبه العتق
لان يكون فعل المرزئ ملاقا للرق فيسقط العبد عنه في باقى قيمة كثر
القريب يكون اعتاق بواسطة الملك لا بدون الوسطة والرق

ينبغي للمالكية لقيام المملوكية ما لا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان
المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه
آدمي فلا يمتنع في ان لا خداف الجبهة **قلت** لانه لو قيل بما لك من حيث انه
آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وهذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب
ضعيف لانه لا يتم انه لا يجوز ان يكون ماله مالكا وانما لم يجز لولم يكن
جهة اخرى غير المالكية وانما اذا كانت يجوز فبهنا كذلك لان العبد كما ان
لجهة المالكية له جهة الادمية وهي صاعمة المالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمالك ان يتشترى اى لاخذ بالسريرة وهي
الامة التي بواتها واعدا وتلاطوي وان او من لها المولى بذلك كما لا يملك
الاعتناق لانه من احكام الملك كالا عتاق خص المالك بالذكر مع ان
المعبر كذلك لانه صار حق بمكاسب الحرية يد في يوم ذلك جواز التشترى
فزال الوهم بذلك لا يصح منها اى من العبد والمالك بوجه الاسلام حتى لو
جما يقع نفقا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائطه وجوب
الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانها بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا
منها **اما** المال فلما قلنا **اما** المنافع فلان المولى للمالك رقيقة كانت المنافع
حادثه على ملكه لان ملك الذات علة بملك الصفات وكانت منافع المولى
وباذنه لا يخرج عن ملكه وكان ادائه حاصلا بما ملك غيره ولا يقع عن
الفرض بخلاف سائر القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة
اذا ادى باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت
الظلم خلفا ومنافعه لا داء الظلم مستثنى من حق المولى فكان ادائه

بمنافع مملوكه لا يفجز ويختلف الفقهاء اذ ادى الحج ثم استغنى حيث يقع
ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لوانه وانما شرط للملك
عن الفرض ولا ينافي ما لك من غير المال غير المال كالكساح والدم فانه
مالك للنكاح لحاجة اليه لانه لا يملك الانتفاع بانه المولى وطنا عند
الحاجة كما لا يملك الانتفاع بماله مولاة اكلا وليس فليس له اهلية ملك
فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن
المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفيه ايجابه بدون رضا المولى اضرا به
لان المهر يتعلق برقبة اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به والمهر حق المولى
ولهذا لو اسقط جف عن مالته بالاعتناق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح **فان قلت** لو كان مالكا للنكاح
لا يمكن للمولى جبره على النكاح **قلت** انما يملك الاجبار تخفصا بملكه عن الزنا
انذى هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدم لانه محتاج الى البقاء
ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى انلاف دم وصح اقرار العبد بقضائه
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية
الكلمات الموضوعية للبشر في الدنيا احذر بالعبد الاخير عن الكرامة الموضوعية
في الاخرة فان العبد يساوى الحر في ان اهلية بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينسب عن العز والشرف والرق ينسب
عن الذل والهوان وبينهما تنافي كالذمة اى صلاحية الاستجاب والايجاب
ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على
الغير شاء او ابى وانما كرامة لانه من باب السلطنة والحال اى حل الشئ
فان استغنى عن العز وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يتحققه
كرامة بلا شبهة فانه انقص حتى لا يملك العبد الا امرين وان اى الرق لا يؤمر
في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤمنة وهي التي توجب الائمة بالتعرض

للدن لان العصمة الموثقة بالايان بانه والمفومة بدارة اي بالخرجات
زبدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة الموثقة
حتى لو قتل قاتلا ثم لم يجب عليه الدية والقصاص والعبدية اي في كل من
كالحر **اما في الايمان فظاهر** **واما في الاحراز بالدار فلانه يتم** بما يوجب القوار
في هذه الدار بان اسلم والتزم عقد الذمة وكل منها ما يثبت في حق
العبد ايضا لا تبع لمولاه **فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد** فتمت
المولى محررا بدار الاسلام صار العبد محررا باوانا يؤثر في قيمته بغير
الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة الاف
وراهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان
خطر الانسان بكامل المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان ما لكية
المال بالحرية وما لكية النكاح بالذكورة فالاول منقصة في العبد فيكون
ناقصا عن الحريج ان ينقص عن الحريمة ولهذا اي وكون العبد
مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند
الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكراهة الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه
قتل الذكوري بالانثى مع انها دون في كراهة البشر ولهذا ينتقص بدل
وما عن بدل دم الذكوري لان ذلك يثبت بالنقص على خلاف القياس ولكننا
نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله
كان الفاعل عبدا ولو اخلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة وكذلك انا صفة زائدة لا تعلق
للقصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصل الذي يتبنى عليه
القصاص **وصحح امان المأذون** **هذا** اشارة الى جواب اشكال وهو
ان يقال لا تم ان الولاية منقطعة تاروق بدليل صحة امان المأذون

في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن
مولاه صار شريكا في الغنمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه
فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم
على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذه ولاية كشادة بل مال مضاعف
فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا فيد المأذون لان
في امان المجبور عن القتال اختلاف عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في
الجها حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه
مسلم من اهل نصره الدين والامان نصره لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين
والفاظ الامان للحري قوله لا تخف ذلك عندك **او يقال** في سماع الكلام
ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد ما دون ما كان او محجورا
بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد
كالحر في حق دية فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقوار
الحر واتفق ما لينة التي هي حق المولى بطريق الضمان والسرقة
المستملكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في
الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان الضمان مع القطع لا يجتمع
اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقيمة حتى يريد الحال على المسروق منه
لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو اكتسب فيصح وفي المجبور
يقع اذا اقر المجبور بالسرقة فان كان المال مالكا قطع فلا ضمان وانه
فاما ان صدقة المولى قطع ويرد **اما** اذا كذب فيه اختلاف وقال ابو حنيفة
بقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق
مولاه تبعا وقال ابو يوسف بقطع ولا يرد ويضمن بعد العناق لان
اقراره تضمن شيئين حق وحق المولى فصيح الاول لعدم الذمة ولم
يصح الثاني للذمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العناق

لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده مولاه ولا قطع
في مال المولى والمرضى وهو حالة للبدن يزول باعذار الطبيعة
وانه اى المرض لا ينافي اهلية الحكم اى اهلية وجوب الحكم سواء كان
من حقوق الدين او العباد والعبادة اى لا ينافي اهلية العبادة لان
المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع من استعمال حتى يصح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبادة وكذا اى المرض لما كان سبب الموت بتراؤف
الالام وان اى الموت غير خالص كان المرض من اسباب العجز فتشترط
العبادة عليه بقدر الكفاية حتى يصلح قاعدا ان لم يقدر على القيام مستلقا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث
والغرض من المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيجوز اقرب الناس
اليه والذمة تحترق بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مستقرا
بالدين كان المرض من اسباب تتعلق حق الوارث والغريم بما لا يكون
من اسباب الحجر عن المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت يكون
مستندا الى اوله اى الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل
الموت صار المرض من اوله موصوفا بالامانة لان الموت يحصل بشراؤف
الالام وكل حجر من المرض موجب للالم كالحرجات المتفرقة اذا است
الى الموت فالموت مضاف الى كلام دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالتكاح بهر المثل انه صحيح منه لانه
من الحجج الاصلية وحتم يتعلق فيما يفضل للمريض عن حاجته الالهية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقص ان حج
اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على
قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر وقت اتصال

الموت مشكوك فيما فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب
القول بوجه كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال
وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا
عليه لا يمكن النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت
كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستوفى
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعلق
حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرة من
الكرامات **واما** اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان
في المال وفار بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احده بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق
المرتبه في اليد اى في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض
وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفذ اعتاق المريض اذا كان واقفا
على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبدا
تعلق حق المرتبه به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لانه وجود ما ذكرنا في اعتاق للراهن وذلك لان المانع في ملكه
اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق
المرتبه بملك اليد وصحة الاعتاق يبنى على ملك الرقبة دون اليد
بدليل صحة اعتاق الابن والحبيص والنفس وما لا يعد مانا اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بها الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الظاهرة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت
الاداء وقد جعلت الظاهرة عنها شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
اذا الصوم يتأدى بالحدث والجناية فيجوز ان يتأدى معها ايضا لولا
وهو قوله ثم تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرارها فانه قيل ينبغي

ان يكون النفا من مسقط لقضاء الصوم اذا استوعب الشكر كما في
الصوم قننا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا يمتنع الحكم عليه
اذا استوعب الشكر خلاف الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من النواذر
فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر
قلت الجنون معدم الالهية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا ان تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب **واما** النفا من فدايخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا يخرج في قضاء اي
الصوم خلاف الصلوة فحق قضاء ما خرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اي عن الميت لغوا
غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداءه من التركة خلافا للشافعي بناء
على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال المقصود
لا الفعل حتى ظفر الفقير بالمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
عنده كما في دين العباد وعنده ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه
المأثم لا غير لان المأثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاجزاء في ملك
الاحكام اذا عرفت هذا **فان علم** ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا
واحكام الآخرة **والاول** على اربعة اقسام **احد** الذي هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة وغيره **والثاني** شرع على العبد لحاجة غيره
والثالث ما شرع له لحاجة **والرابع** ما شرع لحاجة لكن لا يصلح لحاجة
الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب
القدرة ومن منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام
لحاجة غيره وهذا على نوعين **الاول** ما يكون متعلقا بعين من الاعيان
والثاني ما يكون متعلقا بذمة فان كان حقا متعلقا بالعين كالمراهن

والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المراتن متعلق بالمرهون وحق
المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك
العين لان حواجه تنقضي بالمال والفعل تبع بغيره ببقائه اي بقاء تلك
العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذ
وان كان الامر المشروع لحاجة غيره دينالم يبق بحجر الذمة حتى يضم اليه
مال اي الذمة على ما قيل المذكور او ما يؤكده الذمة وهو ذمة الكفيل لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفه بالرق لان الرق يرجي زواله والموت
لا يرجي زواله عادة فلم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام ما ياله
الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاول ولهذا اي واجل
ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسه قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خرجت لا تحتمل
الدين بنفسه صار الدين كالتساقط في احكام الدنيا لغوات محله
وقد سقطت المطالبة ههنا لا متناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال
ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور بغير دين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح
وان لم يكن العبد مطالب به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور
المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقرب فيكون
في حكم التساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى
جوابه لان ذمته في حقه كاملة لجسوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في
الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال صح
ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة
يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل هو العبد المحجور غير مطالب
في الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك بشئ

وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب في الحال وقد لا يصح الكفالة عن
الميت المفلس لان الموت لم يشرع متبرعا عن الدين ولو برى لما حل
الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الاقارة اتفاقا الا انه يحجز عن المطالبة
لا فلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كما كفاة عن حي مفلس قال بعض الشارحين مهرنا قسم اهو وان يكون
ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق ائصال كنفقة المحارم وصدة العطر
والزكوة ونحوها يسقط بالموت ولما ان يقول لافادة فيها ذكره
التكرار لانه بين المصالح حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبل
هذا وان كان حقا لاي المشروع حقا للميت بقوله اى لاجله ما ينقض
الحاجة ولذلك اى ولا جليل بقا ما ينقض به حاجة بعد موته قدم بمهره
لان حاجة الى التجاوز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين
على الوصية لان الحاجة اليه مسالة واجب والوصية تبرع وكان سقط
الواجب ام ثم وصاياه من ثلثه لان حاجة اليه اقوى من حاجة الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلاف فغنى نظرا له لقوله ثم ان تدع ورثتك
اغنيا خير من ان تدعهم غالة يتكففون الناس فيصرف الى من
يتصل به نسبيا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينيا بلا سبب ونسب
فيوضع في بيت المال فينقض به حوائج المسلمين ولهذا اى ولا جليل ان
الموت لا ينافي الحاجة بقية الكفاية بعد موت المولى وحاجة اليها يحل
له الولاء ويدل الكتابة واهى بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفا
اى بقية الكتابة بعد موت المكاتب عن وفا وهو ان يترك مالا وافي
ببدل الكتابة لحاجة الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنده ميراثا لورثته
ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيحقق في
اخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر بتأذى ولده بتغيير الناس اياه

برق ابيه قال ام يؤذى الميت في قبره ما يؤذى في اهل وقلة
هذا معطوف على قوله بقية تغسل المرأة زوجها في عدا بقاء
ملك الزوج في العدة لان المالكه شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك مهرنا هو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت
المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة
بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على
قضاء حوائج المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا
عليه لعدمها وقال النشاف يغسلها زوجها كما يغسل زوجها هو
لقوله لم لعائشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك
متت باسباب غسلتك ومالا يصلح لحاجة اى الحاجة الميت
كالقصاص لانه شرع لدرك الثأر وهو الضغن وتشفي الصدق
ولا بقاء الجحوة على الاولياء بدفع شرقاته فالميت لم يكن اهلا
لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اولياءه اى اولياء الميت
من وجه لا تنفعهم بحيوته فاجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعنى لا يثبت للميت اولاء ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت
لهم ابتداء للحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد
للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اولياءه
فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجبا القصاص له من
هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له موجب بداء
للولي القاييم مقامه على سبيل الخلاف يؤيده قوله ومن قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصحب عفو المخرج باعتبار ان
الذنب انقضى للمورث وعفو المورث قبل موته اى المخرج لان
الحق باعتبار نفس الواجب للمورث وقال ابو حنيفة ان القصاص

غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة لما قلنا وهو الغرض وركن الثأر وذلك يرجع الى الورثة **قلت**
على هذا ينبغي ان لا يجوز الاستيفاء القصاص الا بحضور
الكل وليس كذلك ولو عني احدهم **قلت** القصاص من واحد لا يحتمل
التجزي فيثبت لكل واحد كولاية النكاح للاخوة واذا باور احدهم
واستوفى لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال
ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان
فيهم كبير غائب لا حتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب ولا عبرة يتوأم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ^{الكبير}
بالاحتمال وقال القصاص مورث وثمره الخلاف يظهر فيها اذا كان
بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلت الغائب ان يعيد البينة عند حضوره الغائب لان احد الورثة ولا
يقضى لهما بالقصاص قبل ما لا عادة فيجس القاتل حين اقام الحاضر
البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا ^{لجنا}
الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب عن الميت
خصما ومن اقام خصم بينة لم يجب اعادته واذا انقلب القصاص ^{لما}
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وينفذ وصاياه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل
ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت
بعد انقضاء حيوته فاشتبه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية جلف
عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاشتبه للميت لعدم
المانع والخلف هنا فارق الاصل كالعلم فارق الوضوء في اشتراط البينة
ووجب القصاص للزوجين كما في الدية كما كان القصاص ثابتا للورثة

ابتداء فعنده منتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين
عندهم على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان
المجبة بالزوجية يكون مثل المجبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال
مالك لا يرث الزوج والزوج من الدية لان وجودها بعد الموت
والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله ام امر القضي
بان يورث امرأة ابيهم من عقل زوجها اقيم وهو مذهب عامة
الصحابة ولاحكم الاجماء في احكام الاخرة وهي على اربعة انواع ويجب
على الغيرة الحقوق المالية والمظالم وما يلحقه من ثواب بواسط
انطاعا وما يلحقه من عقاب بواسطة المعاصي والتفصيل في العبادات
قد في جميع هذه الاحكام حكم الاجباء لان الغيرة للميت في حكم الاخرة
كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف
على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار
العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره انواع سبعة الاول الجهل ^{او}
معنى بضاد العلم عند احتمال عادة قبيحة بقولنا عادة لان الدابة
لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وانما تجوز العقل وانما
جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى اخذكم من بطون امهاتكم ^{شيئا}
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ان لا
بالكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل
باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحد
الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل فان انكاره بمنزلة انكار
المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في
الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لم يلمس

عقلم الذم رفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه
 عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوارى صاحب البدعة في صفات الله
 لجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى علما متخارا واحكام الاخرة
 مثل جهل المعتزلة بعذاب البرق والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من
 الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف لادلة
 القطعية وجهل الباطني وهو الذي خرج من اطاعة الامام الحق طائفة
 على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل حكم
 حكم النصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة على كون
 الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا التفت اذا
 لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة
 لا يؤخذ بضمان ما التفت به التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
 وجهل من خالف في اجزائه الكذب كحل متروك التسمية عند اقباسه على
 متروك التسمية به هو فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر الله عليه
 والتسمية كما لغتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصغر في قوله
 تابعه ذبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
 رسول الله وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله ايما امرأة
 ولدت من سيدنا فهي معتقة وعن وبر منه وكخوة مثل جواز الفضا
 بشاهد ويكن فانه مخالف بحديث المشهور وهو قوله دم البينة للمدعي
 واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجهاد الصحيح اي في موضع
 تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او في موضع
 التهمة اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان
 لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة
 دائمة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها

اي الحجامة فطرته فظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه
 بالحجامة فان جهل عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند الاوراع
 الحجامة تفسد الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه التهمة كذا ذكره المصنف في شرحه
 ولكن قال في شرح الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغ الحديث وهو قوله
 افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت الكفارة عليه لان
 ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه
 ولم يوجد **واما** اذا استفتى فقيها يعتمد على قوله فافقاه بالفساد فافطر
 بعده عذرا لا يجب الكفارة لان العاصي التقليد بالمعنى وان كان مخطئا
 ولكن زني هذا امثال لموضع التهمة اي كجهل من زني بجارية والده على
 ظن انها تحل له فان الحد لا يلزم لان الاطلاق بين الاباء والائمه متصل
 فينتفع احدهما بما لا لا في فساد شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه
 فانه لو زني بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاما
 بين الاخوين متباين عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم يهاجر
 اليها وانه اي الجهل بالشرع يكون عذرا حتى لو لم يصلي ولم يصم مدة لم يبلغه
 الدعوة لا يجب عليه قضاءها لان دار الحرب ليست بمحل لشهوة احكام
 الاسلام بخلاف الذم في الاسلام في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات
 ولمن لم يعلم بوجوده لانه من الممكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
 تفصيل منه فلا يكون عذرا ويحقق به اي كجهل من اسلام في دار الحرب جهلا
 الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتر حتى اذا
 علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل لامة بالاغتيا
 يعني لامة المنكحة اذا اعتقت ثبت لها الجبار وان لم تعلم بالاغتيا
 لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا
 علمت بالاغتيا ولم تعلم ان لها الجبار شرعا كان الجهل عذرا لانه لا يشعور

بخدمته المولى فلا تشق لمعرفه احكام الشرع وجهل البكر بالنكاح الاول
يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والمجدد صحيح فيها النكاح
ويثبت لها النكاح بالبلوغ فان جهل منها عذرا خفاء الدليل اذا المولى قد
يسببه بالنكاح وان علم النكاح ولم يعلم بان لها النكاح لم يضر حتى لو كانت
يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت النكاح معلوم والمانع من التعميم معدوم
وجهل الوكيل والمأذون بالطلاق اي يلحق جهلها بجهل من اسم في دار
الحرب يعني اذا لم يعلم بالوكالة والاذن وتصرف قبل بلوغ النكاح لم ينفذ
تصرفها على الموكل والمولى وضده يعني وجهلها بالعرف والمجرب كذا حتى لو تصرف
قبل العلم بالمجرب والعزل ينفذ تصرفها على الموكل والمولى لان جهلها عذر خفاء
الدليل اذا الموكل والمولى قد يستبعدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون
والسكر اي الشان من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح
يعني ان حصل السكر من شرب شئ مباح كشرب الدواء مثل البنيج والافون
للدواء وشرب المكرة الخمر بالقتل اي يقطع العضو والمضطر كشرب
المضطر الخمر للعطش فهو كالغذاء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلت منه منزلة الاغذاء فجعلناه ما نفاحة الطلاق والعناق وسأ
التصرفات **اعلم** ان في الاسلام والمص كثر احكام العلماء ذكر والبيع من امثلة
المباح مطلق وذكره قاضي خان في شرحه للجامع ناقلا عن ابن حنيفة ان رجل
اذا كان عالما بتأثير البنيج في العقل فكل مسكر يصح طلاقه وعناقه وهذا
على انها حرام وان كان السكر من مخلوق راي من شرب شئ حرام كالمخمر المطبوخ
او من طبعه ونحوها فلا ينافي في الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب
وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحة يكون المعنى اذا سكرتم
فلا تقربوا الصلاة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقلة اذا جئت فلا تقفل

لا يحكم بالسكر صح

كذا وهو سدا لا اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزم احكام
الشرع ويصح عبارة في الطلاق والعناق والبيع والشراء والا فادبر
لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني اذا انكم السكران بكل الكفر لان
الردة تبني على بدل الاعتقال والسكران غير معتقد لما يقول والا فادبر
بالحدود والمخالصة يعني لو اقرب شرب الخمر وابتز لا يحيد لان الرجوع عن
الاقرار بالحدود والمخالصة لله تعالى جاز اول مكذب له وقد جدد دليل
الرجوع وهو السكران لان السكران لا يثبت على ما قال فاقم السكر
مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو رآني في سكره يحيد اذا صح
او انكر ان يؤخذ بافعاله وقيد الحدود والمخالصة لانه لو اقر بالتدفع
او الحدود ويؤخذ بالحد والقول لان الرجوع لا يصح فيها لوجود المكذب
والهزل الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي
الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له او لا يصلح له
اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون
اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان هذه التعريف تطويلا اذا اقتصرت ان يقال وهو ان يراد بالشئ
غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير اخرا عن المجاز وخلص ايضا
لان قوله وما لا يصلح له ان كان معطوف على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول
وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول وما لا يصلح
فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ السبب على المسبب فانه ليس
بموضوع ولا يصلح للاستعارة ايضا مع انه ليس بهزل **قلت** لان انه
ليس لانه اراد به معنى لا يفيد وخلص عن المقص وهذا هو المراد من الهزل
وهو ضد الجحد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة
وهو ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به الرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة

أي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لا تلفظ الهزل إنما هو
رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكم قصار الهزل في جميع النسخ
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث أن خيار الشرط في البيع بعدم الرضا
بحكم البيع الصحيح ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده بشرط أي شرط الهزل أن
يكون صريحا مشروطا باللسان بأن يذكر العاقدان أنها إذا كان في العقد
ولا يثبت بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط
لأن غرضها من البيع هو أن يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة
وهذا لا يجعل بطلان العقد والتبليغ هو أن تلجئك إلى أن تأتي أمرا باطنه
بخلاف ظاهره والهزل أعم من أن التبليغ إنما يكون عن اضطرار ولا يظهر أنها
سواء في الاصطلاح ولهذا قال في حاشية السلام التبليغ أي الهزل كالإلزام
في أن كلا منهما ينافي الرضا بالحكم وجوب الأحكام لا ينافي الأهلية
أي أهلية صحة العبارة ولو كان ينافيها لما صح النكاح معه وقد
ثبت بطلان جنس النكاح والطلاق واليمين فإن تواضعها على الهزل
بأصل البيع أي اتفق العاقدان في السر بأن يظهر العقد بين الناس
فلا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء أي اتفقا على أن بناء العقد على
تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وإن اتصل به القبض
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم
لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فإن الرضا موجود فيها كالبيع
بشرط الخيار أبدأ يعني صار اتفقا على الهزل كشرط الخيار لها أبدأ
وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد أولى وإن اتفقا
على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجذب
صحيح والهزل باطل وإن اتفقا على أنها لم يحضرا ما شئ عند البيع من

أن ينافي الأهلية

من البناء على المواضعة والاعراض منها أو اختلفا في البناء والاعراض
أي قال أحدهما ببناء عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا
على سبيل الجذب فالعقد صحيح عند أبي حنيفة لأن الصحة هي الأصل في العقود
فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد إذا اتفقا على أنه لم يحضرا ما شئ
وأما إذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالأصل فيكون القول
قوله خلافا لهما أي صاحبه فجعل أبو حنيفة صحة الإيجاب أول لما ذكرنا
أن الصحة هي الأصل ولما اعتبر المواضعة المتقدمة لأن البناء عليها
هو الظاهر لئلا يكون اشتغالها بالمواضعة عيشا فانه عورض بالأصل
هو الصحة فيخرج ما قاله بسبق الهزل **قلت** لأم غيبث إذ يجوز أن يوجد
حالة العقد مصلحة أخرى على أن أصل العقد الجذب شرعا وعقلا إلا
أن يوجد ما ينفضه وإن كان ذلك الموضع في القدر أي قدر البطلان
هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته أن يتواضع العاقدان على
أن يكون البيع في الظاهر الغيبين ويكون الثمن في الباطن الفاضل وهذا
القسم أيضا على أربعة أقسام وأما اتفقا في صورة المواضعة في
القدر على الاعراض عن المواضعة كان الثمن الغيبين لبطلان الهزل
واتفقا على أنه لم يحضر ما شئ من البناء والاعراض أو اختلفا فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذي هو لا يبرأ بطلان وهذا بناء على ما تقدم من أصليهما وإن
اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده أي عند
أبي حنيفة في أصح الروايتين عنده أنه لو اختلفا بموافقة حتى يكون الثمن الفان
فلا يفسد العقد لأن الف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا
في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل الجذب في أصل العقد
ويكون الثمن الغيبين تصحى للعقد ولما ان غرضها من ذكر الف

الذي انزل به المسمحة لا جوفها بل بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كان في النكاح وقولها رواية عنه وان كان ذلك اي الزل واقعا
في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بائنه دينار ويكون الثمن
في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او
على البناء او على انه لم يحضر بها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان
البيع لا يصح بلا تسمية البدل وما جذا في اصل العقد فلا بد من التسمية وذلك
بالا تعاقبا بما سمي والفرق بينهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في
الجنس حيث اعتبر التسمية والاول وجعل البيع منعقد بالالف والمواضعة في
الثاني وجعل البيع منعقد بمائة دينار فانه يمكن العمل في المواضعة بجميع
المجدي في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثم يبق من
المسمى ما يصح ثمنه وهو الف فينفق به وان كان المسمى بالدينين اذا الف
موجود في الدين واشترط قبول الف الامر شرط لا طالب من جهة العباد
لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعطيه شعيرة بخلاف ما لو كان الزل
في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجدي في اصل العقد لان
اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع
وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجدي في الاصل ويجب العمل
بالجدي وهو ان يعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجدي الا باعتبار التسمية في ذلك
ينعقد البيع على ما سمي من الدنيا فير فان كان اي الزل في الذي لا
فيه كالطلاق والنكاح والعقاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر
فذلك صحيح والزل باطل يعني لو دخل الزل في هذه الامور تكون
لازمة والزل باطلا بالحديث وهو قوله ثم يزلهم من جهنم جده

النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العقاق مكان البهيز
وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البولي
وهو العفو والنذر وكفه بدلالة القياس وصورة الزل في الطلاق
ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقا علانية ويكون ذلك هنلا
وكذلك في النكاح والعقاق وفي اليمين الا يتواضع الرجل مع امرأته
او مع عبده على ان يعلق طلاقه او عقاقه في العلانية ويكون ذلك هنلا
وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تنعلا مقصودا بالانكاح
فانه هنلا باصدا اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
حضور شيء او اختلفا وان هنلا بالقدر اي قدر المهر بان يتزوجا بالدينين
علانية ويكون المهر في الواقع الف فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
وعقد النكاح بالدينين على سبيل الجدي فالمهر الفان بالاتفاق لان لها ولاية
الاعراض عن الزل وان اتفقا على البناء اي على انها سببا العقد على المواضعة
السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الدينين يكون على سبيل الزل
فلا يثبت المال مع الزل والفرق لاجل جنفة بين البيع والنكاح في هذه
حيث عمل بالجدي في البيع وجعل الدين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وبطل
الف الذي هنلا به وجعل المهر الفان الشرط الفاسد يؤثر في البيع
فساده ولا يؤثر في النكاح لافي اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه
لم يحضر بها شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه
وقيل بالدينين يعني في رواية ابي يوسف عنه فالمهر الفان في هذين الوجهين
وجه الرواية الاول ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره لا يجوز
ترجيح جانب الجدي لتسمية على المهر لانه يكون المهر مقصودا بالانكاح
وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد

البيع بجهالة فيكون صحيح ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصححه وجب الرد
 الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الزل في جنس
 البذل بان نوضعا على الزنا يرد المهر في الحقيقة وراهم فان اتفقا على
 فالمراسميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على ان لم يحضرها شيء او خلتها
 يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع ودون المسمى
 قصده الزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما نواضا كونه مهر لم يذكره
 في العقد فيجب بدون التسمية فكانه تزوجا بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
 حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن الموضع
 واما في الصورتين الاخريتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان
 تابع فوجب العمل بالزل للمهر مقصودا فبطلت التسمية فبقى النكاح
 بالتسمية فيجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحاً فيجب
 الجدل كما في البيع وان كان المال فيها وقع فيه الزل مقصودا كالخلع والقنول
 على مال والصلح عن دم العبد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور
 لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزل باصلا بان اتفقا الزوجان على انها
 تخالعا ن بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا وشهدا عليه واتفقا بعد
 على البناء اي على انها بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم
 عند هال لان الزل لا يؤثر في الخلع عند هال لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو
 في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف
 يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبول وقبل شرط اليمين
 فلا يحتمل الخيار كسائر الشرط واذ لم يحتمل الخيار لا يحتمل الزل
 لان الزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندها بالبناء او الاعراض
 او باختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء
 هزل باصلا او بقدر البذل او بجهته وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع

الصغير في خيار الشرط من جهتها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
 الا ان تشاء المرأة ويجب المال عليها للزوج وكذا الزل لان الزل
 بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عند حنفي
 لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث وروفي
 البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيها ورأه بالقياس والخلع ليس في
 معنى البيع لانه من قبيل الاستقالات والبيع من الانبئات فان اعرضنا
 اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جذا
 الطلاق ووجب المال عليها اتفقا اما عندها فظهر لان الزل باطل
 من الاصل واما عنده فلان الزل باطل باتفاقهما على الاعراض اجا
 واختلغا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلتخرج على الزل في الخلع وكنت
 عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندها
 فلان الزل لا يؤثر في الخلع الما ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا
 على البناء وكذا اذا اختلفا بل اولى ولا ينفذ اختلافا وان سكتا
 فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه
 قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الزل في القدر بان سميا باليمين
 والبذل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخلقة على البناء اي بناو
 على المواضعة فعندها الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الزل
 لا يؤثر في الخلع عندها وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع
 وثابت في ضمنه فلا يؤثر الزل فيه **فانه قلت** لانه انه تابع لانه يكون المال
 فيه مقصودا ولكن سكتناه ولكن لا نسلم يلزم منه ان يكون حكم حكم
 المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه
 حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الزل فيه وان لم يؤثر في اصل
 النكاح حتى اذا هزل بقدر المهر واتفقا على البناء كان ماثرا

فلانه جعل الزل مؤثرا في اصل الطلاق

اموالهم اضاف اموال السفر الى الاوليات لهم يقومون بها ويتصرفون
 فيها والشئ قد يضاف الى الشئ لادنى ملازمة ثم علق دفع المال اليهم
 بانفسهم الرشد بقوله فان استم منهم رشد افاد دفعوا اليهم اموالهم قال
 ابو ج اول احوال البلوغ قد لا يفارق السفر باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ
 خمس وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد كونه مدة يصير
 الانسان فيما جذا لان الخطاب لم يوضع عنه ولا يطاق عليه الحد ويوجب
 القصاص مع ان هذه العقوبات تندرى بالتبليغ فان لم ينظر له في دفع
 الضرر عن النفس ففي المال اول لانه تابع لها وعند ما لا يدفع اليه ماله
 مالم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايمان بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي
 السفر لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الزل كالتكاح والعقار
 وفي تصرف يبطله الزل كالبيع والاجارة عند اي حنيفة لان الحجر
 الحجر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عند ما يبطله الزل
 وفيما يبطله حجر عليه لان السفر مبدئي في ما يجر عليه نظر الى كالتصبي
 والمجنون لان التصبي انما يجر عليه لنوام التذير وهو متحقق ههنا فلا
 يكون محجورا عليه كان اول وفي هذا الحجر تقع العامة لانه اذا فني ماله
 بالتبذير يصير عبدا لاهل المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر
 وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام وليا لها المراهم الخروج عن
 موضع الإقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية والاحكام
 لانه لا يحتل شئ مما فيه الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر
 من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا
 من اسباب المشقة فان سفر نفسا لسبب الرخصة وابقم مقام المشقة
 بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضرب
 الصوم والى ما لا يضرب فيمتنع الرخصة ما يضرب الصوم فيؤثر في

في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب
 الصوم الى عدة من ايام اخلا في اسقاط فيبقى رجعا حتى صح او
 لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصل باختيار العبد
 وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستعينة
 الى الاقطار بحيث يكون المشقة بلحمة اليد لا مكان الصوم مع السفر
 فقبل جواب لما انه اذا اصبحت صائما وهو مسافرا ومقيم فسا فلا يباح
 الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشرع فلا ضرورة له تدعو الى الفطر
 لعدمه على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زينة
 المريض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار وما
 للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر مساوي لا اختيار للعبد
 فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صوم
 فصار عذرا مبني للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين
 وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر
 المبيح للفطر رخصة فلا تجب الكفارة ولو افطر المقيم الذي نوى
 الصوم ثم سافر بعد الفطر لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة
 تقرر عليه بالفطر بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبني للفطر
 سقطت الكفارة لان المرض امر مساوي كالحض واحكام السفر
 اي الرخصة التي تتعلق باحكام السفر تثبت بنفس الخروج من اماكن
 المصر بالسنه المشهورة عن النبي فانه كان ينرخص برخص المسافر من
 حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر على بعد عين كان القياس لا يثبت
 الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم
 لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنه تحقيقا للرخصة في حق الجميع
 فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق التفرقة

في جميع مدة السفر وهو خلاف المعروف والخطأ أي السادس من
العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما يريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى
إذا حصل عن اجتهاد وهم لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى
بعد استفراغ وسعه لا يكون أثماً ويستحق اجرا واحداً ويصير
في العقوبة حتى لا يأنم الخاطي ولا يؤخذ بحد كما إذا زفت إليه امرأة
فظن أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير أثماً إنما أثرنا وقصاص كما إذا رأى
شيحاً من بعيد فظنه صيداً فرمى إليه وقتله وكان انساناً لا يكون أثماً
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق العباد
حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا تلف مال لشان خطأ بان
رأى شيحاً من بعيد فظنه صيداً فرماه فقتله وكان شاة لانسان
ووجب به أي بالخطأ الدية لأنها من حقوق العباد وبدل المحل جزاء
الفعل وصح طلاقه أي طلاق الخاطي كما إذا اراد ان يقول اقعدى
فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند المشافعي
لا يصح طلاقه قياساً على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عليه
الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراة في قوله
رفع عن امتي الخطأ حكم الآخرة لا حكم الدنيا الآية انه يؤخذ بالنية
والكفارة ويجب ان يعتقد ببعده أي ببع الخاطي كما إذا اراد ان يقول
الحمد لله فجرى على لسانه بعث منك بكذا فقال المخاطب قبلت إذا
صدقه خصمه أي صار صدور الإيجاب من الخطأ ويكون ببيع المكة
يعني يعتقد فاسداً لان جوابان الكلام على لسانه اختيارى لا طبعى
كجواب المأذون وما وجد الاختيار ينفق ولكنه يفسد لعدم وجود
الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو محمل الآ

على ما يكرهه ولا يريد مباحثة لولا الحمل عليه بالوعيد وهو أي الاكراه
على ثلاثة اقسام **الاول** ان يعدم الرضا أي ضاء المكة ويفسد اختيار
وهو الملبى أي الاكراه الملبى وهو الاكراه بالتهديد بالتلاف نفسه
او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيود والحبس مدة مديدة
او بالضرب الذي لا يخاف به عن نفسه التلف أو لا يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو ان يأنم أي يغتم المكة بحبس ابنة او ابنة او زوجة
او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملة أي بجميع اقسام لا يأنم
الاهلية والخطأ أي كون المكة مخاطباً وكونه اهلاً لا يحكم لان ما به
الاهلية مع كونه نكراً فإنه المكة عليه من زوجين فرض كما كل الميمنة
ان اكراه عليه بما يوجب الجأ فإنه يقتضض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل
عوقب عليه لكونه مباحاً لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وتواضع
التي نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع و
وخطره كالزنا والقتل النفس المعصومة فإنه يحرم فعلها عند الاكراه
واباحة كالافطار في الصوم فإنه اذا اكراه عليه بباح له الفطر وخصه
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكراه عليه بخص له ذلك مع اطمينان
القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئاً اعلم انه حجة الى ذكر
الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بان كان اباحة
فعل المكة عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي
الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصبره وانما في الصبر في الغرض
وافطاره بالصيام بالاكراه لا يخلو منها لانه ان كان مسافراً كان افطاره
عند الاكراه فرضاً وان كان مقيماً كان مريضاً فيه ولم يوجد في الاكراه تساوى
الافدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمها

بمعنى انه لا يترتب على شئ منها ثواب ولا عقاب **اعلم** ان ما قلنا من
 الغرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر راي المكره ان الجامل
 يوقع ما يوعده به **واعلم** ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح **ويعلم**
 اما اذا لم يعلم فلا اثم بالا متناع لان الموضوع موضع التنبه والخفا ولا
 ينافي الاختيار راي الاكراه لا ينافي اختيار المكره **يقول** لا يبطل لانه
 لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون
 باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره علم ان يكون شيئا وجب
 ترجيح الاختيار فاذا عارضه اي اختيار المكره **اختيار صحيح** وهو
 اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
 وهو اختيار المكره وح بصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل
 الى المكره حتى يلزم حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره
 كما في الاكراه على النفس والاتفاق المال والمكره يصلح ان يكون له
 للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيستلفه والآي وان لم
 يمكن كالاكراه على الوطئ والاكل بقى منشوبا الى الاختيار الفاسد
 وجعل المكره مواخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفرع على الاصل المذكور
 يعني في مثل الطلاق والعناق ونحوها لا يصلح المكره ان يكون له لغيره
 لان الحكم بلسان الغير لا يصلح فاقصر عليه اي حكم القول على المكره
 فانه كانه القول مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه
 وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العناق والنكاح والرجعة
 والتبدير والعفو عن دم العمد واليهي والندز والظهار والايلاء
 والنفى والاسلام فان هذه التصرفات لا تختمل الفسخ وتتوقف على
 القصد والاختيار دون الرضا بدليل انما لا يبطل بالهزل فلا يبطل
 بالاكراه وان كان يجتمعه اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع

الفاسد وهو اختياره

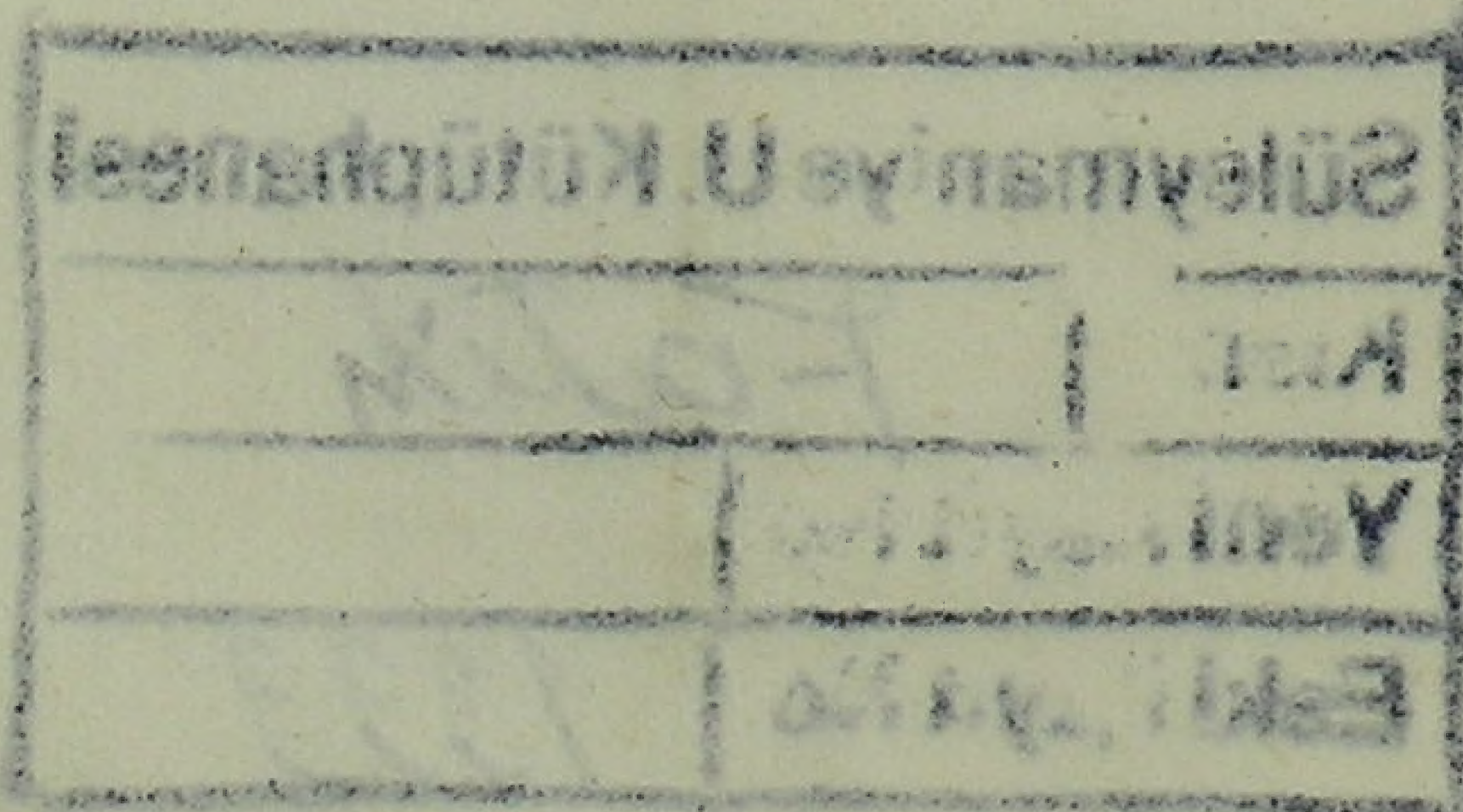
ونحوه يقتصر على المبدأ شركا نذ لا يجتمعه الفسخ الا انه يفسد لعدم
 الرضا يعني يتعقد فسادا فلما جاز التصرف بعد زوال الاكراه
 صريحا او لالة صح لان المفسد زال بالا جازة ولا يصح الاقايير
 كلها لان صحته يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه
 اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيرف عن نفسه لا لوجود
 المخبر به **فانه قلت** اذا قال الرجل لعبد المكره هو اكبر سن مني هذا
 ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان لا يعتق
 العبد كما اذا اقر بعقده بالاكراه **قلت** ابو حنيفة يثبت العتق
 فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقربار وهو هنا لا يجتمعه كلامه
 ان يكون مجازا في شئ لانه اكرهه على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
 وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال فسان احدا
 كالاتقال فلا يصلح فيه الة لغيره يعني مثل الاقوال في ان القائل
 لا يصلح ان يكون الة لغيره كالاكل والوطئ فان الانسان في
 الاكل والوطئ لا يتصور ان يكون الة لغيره فيقتصر الفعل
 على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل
 يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما
 بالاتفاق لان الاكل بغيره لا يتصور واما في نسبة الة المكره من
 حيث انه اتلف فقد اختلف فيه ذكر في الخصاصة وشرح الطحاوي
 انه لو اكره على اكل مال الغير يجب انضامه على المكره دون الامر
 وان كان المكره يصلح الة من حيث الاتفاق كما في الاكراه على
 الاعتاق حتى يرجع ببقته البعد على المكره لان منفعة الاكل
 حصلت للمكره فيجب انضامه عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد
 ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ

حصلت له بخلاف الاعتاق لأن ماله العبد تلفت من غير منفعة
المكره وفي المحيط لو أكره إنسان على أكل أن نفسه فاكل فإن
كان جايعا لا يجب على المكره شيء لأن منفعة الأكل رجعت
إليه وإن كان شعبان يجب على المكره قيمة لأن منفعة
الأكل لم يرجع إليه فلو أكره على أكل مال الغير يجب التضامن
على المكره سواء كان المكره جايعا أو شعبان لأنه أكل طعام
المكره بأذنه لأن الأكره على الأكل أكرهه على القبض إذ
بدونه لا يمكن الأكل غالبها ولما قبض المكره الطعام صا
قبضه منسوباً إلى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا لطعام
بالتضامن ثم أدن له بالأكل وهناك لا يضمن الأكل شيئا
لأنه أكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلًا لطعام
المكره لأنه لا يمكن أن يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الأكل
فصار آكلًا لطعام نفسه لا طعام المكره إلا أن المكره متى كان
شعبان لم يحصل له منفعة الأكل فكان هذا أكرهها على اتلاف
ماله فيجب التضامن عليه والثاني أن القسم الثاني من الأفعال يصلح
المكره فيه أن يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فإنه يمكن
للإنسان أن يأخذ آخرا ويلقيه على ماله فينلفه أو على نفسه فيقتله
فيجب القصاص على المكره إن كان القتل عمدا بالنسب وكذا الدية
يجب على عاقلة المكره إن كان خطأ وجبت الكفارة أيضا على
المكره والمحرمات أنواع حرمته لا تنكشف ولا تظلمة رخصة كالأكل
بالمرأة وفيه فساد الفرائش وضياع النسل لأن ولدا الزنا
ذلك حكما إذ لا يجب على الأم نفقة لأنها عاجزة عن الكسب

فكان الزنا كالقتل **فان قلت** هذا مسلم في غير المنكوسة وأما
إذا كانت منكوسة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون مالكا
قلت الأصل أن ينسب الولد إلى من خلق منه ماله ونجب
النفقة عليه لأنه جزءه فيكون مالكا بالنظر إلى الأصل وقد
ينفي صاحب الفرائش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي
إلى إهلاكه قيد الزنا بالمرأة أو بغيره زنا الرجل بالمرأة لأن زنا المرأة
يحمل الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل أو القطع على الزنا برخص
لها في ذلك لأنه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المنع من
الرخصة في جانب الرجل لأن نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا
سقط الأثم والحد عنها و**قتل المسلم** فإنه حرمته لا تنكشف لأن
دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره
عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحمل للقاتل أن يقتل غيره لتخليص
نفسه فصار الأكره في حكم العدم في حق إباحة قتل المكره
عليه للتعارض بينهما في استحقاق العصمة فإذا قتل فكان
قتله بلا أكره فيجوز حرمة تحتل السفوط أصلا يعني ترتفع
الحرمة بالحكمة وتصير حلال الاستعمال بالأكره كحرمة الخمر
والميسرة ولحم الخنزير فإنه حرمة هذه الأشياء ثبت بالنص
بحالة الاختيار لا حالة الاضطراب قال الله تعالى وقد فضل لكم
ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإنه كان الأكره نافعا
كالأكره بالقيود أو الجبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الأشياء
وحرمة لا تحتل السفوط لكنها تحتل الرخصة كاجراء
كلمة الكفر فإنه فيجوز لذاته وحرمة غير ساقطة وحرمة تحتل

تسقط في الجملة لأنها تسقط بأذن صاحبها بالتصرف فيه لكنها
 لم تسقط بعذر الإكراه واحتملت الرخصة أيضا كقول
مال الغير فإنه حرام قال الله تعالى فلا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
 وإذا أكره عليه أكره الله كما ملأ جازله أن يفعل ذلك
 لأن حرمة النفس فوق حرمة المال في زمان يجعل المال
 وقاية للنفس فإذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا
 إذا صبر في هذين القسمين والثالث والرابع حتى
لو قتل صار شهيدا لأنه يكون بأذنه لنفسه لا عزاز دين الله تعالى
 والآية حق الشرع والله تعالى أعلم بالحكمة على
 الاتمام وصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله
 حوره الخفير أحمد بن مصطفى حفظهما الله من نداميد المفتي
 الانام الحاج علي المشير بندي الانام
 عن جميع الامراض بحمد الله
 سنة ثمان وعشرين و
 ١١١٥

٥١٩



اعلم ان هذا هو الشرح للكتاب والسنة
والاسلام